



Sobre a Dignidade Humana

Prelúdio para uma abertura
das ciências jurídicas

LENICE SILVEIRA
MORBEIRA DE MOURA

Natal
2008



Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais
Doutorado em Ciências Sociais
Grupo de Estudos da Complexidade - GRECOM**

**SOBRE A DIGNIDADE HUMANA:
Prelúdio para uma abertura das ciências jurídicas**

Lenice Silveira Moreira de Moura

**Natal/RN
2008**

Lenice Silveira Moreira de Moura

SOBRE A DIGNIDADE HUMANA:

Prelúdio para uma abertura das ciências jurídicas

Tese apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação da Profa. Dra. Maria da Conceição Xavier de Almeida, como pré-requisito para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Natal/RN
2008

CAPA:

Gustav Klimt. **A Vida e a Morte**, 1916

Tod und Leben

Óleo sobre tela, 178 x 198 cm

Viena, Coleção Dr. Rudolf Leopold

Gustav Klimt. **Campo de Papoulas**, 1907

Mohnwiese

Óleo sobre tela, 110 x 110 cm

Viena, Österreichische Galerie

Fonte: NÉRET, Gilles. **Gustav Klimt**. Köln: Taschen, 2000.

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Setorial do CCSA
Divisão de Serviços Técnicos

Moura, Lenice Silveira Moreira de.

Sobre a dignidade humana: prelúdio para uma abertura das ciências jurídicas /
Lenice Silveira Moreira de Moura. - Natal, 2008.

205 f.

Orientadora: Prof^a. Dr.^a Maria da Conceição Xavier de Almeida

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Rio Grande do
Norte. Centro de Ciências Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais.

1. Ciências Sociais - Tese. 2. Dignidade humana - Tese. 3. Complexidade – Tese.
4. Dignidade planetária – Tese. 5. Multidimensionalidade humana – Tese. I. Almeida,
Maria da Conceição Xavier de. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III.
Título.

RN/BS/CCSA

CDU 3:628 (81)(043.2)

Lenice Silveira Moreira de Moura

Sobre a Dignidade Humana:
Prelúdio para uma abertura das ciências jurídicas

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria da Conceição Xavier de Almeida (UFRN) - Orientadora

Profa. Dra. Jania Lopes Saldanha (UFSM/UNISINOS) – Titular Externo

Prof. Dr. Josineide Silveira de Oliveira (UERN) – Titular Externo

Prof. Dr. Paulo Lopo Saraiva (UFRN) – Titular Interno

Profa. Dra Norma Missae Takeuti (UFRN) - Titular Interno

Prof. Dr. Zéu Palmeira Sobrinho (UFPB) – Suplente Externo

Prof. Dr. José Willington Germano (UFRN) – Suplente Interno

Natal, 01 de setembro de 2008

*Bendize, ó minha alma, ao Senhor,
e tudo o que há em mim bendiga o seu santo nome.*

*Bendize, ó minha alma, ao Senhor,
e não te esqueças de nenhum de seus benefícios.*

Salmo 103:1-2

Agradecimentos

Ao Pai celestial agradeço pelo dom da vida, da inteligência e da sensibilidade.

Ao mestre e amigo Jesus Cristo, por iluminar meus passos e me instruir sobre o verdadeiro sentido da sabedoria: o amor.

Aos meus queridos pais que, pela força do exemplo, incitaram-me a buscar permanente pelo crescimento espiritual e intelectual, estando sempre tão próximos, apesar dos 5.000 Km que nos separam.

Ao meu amado esposo Ivanildo F. Moura, pelo apoio incondicional e pela paciência nos momentos de turbulência, tão próprios da caminhada de uma doutoranda.

Ao meu "quase filho" Iuri Rafael de Moura, pelo carinho e alegria que trouxe à minha vida.

À querida Jania Lopes Saldanha, por me acompanhar desde os primórdios da minha vida acadêmica e me ensinar o caminho que me conduziu ao GRECOM-UFRN.

Ao professor Daladier Pessoa da Cunha Lima, pela confiança depositada em entregar-me a Coordenação do Curso de Direito da Faculdade Natalense para o Desenvolvimento do Rio Grande do Norte- FARN em plena finalização do Doutorado. Também meus agradecimentos pelo apoio, incentivo e desafios acadêmicos que me tem proporcionado.

Aos alunos e colegas do Curso de Direito da FARN e da Faculdade de Natal-FAL, por compartilhar as reflexões que alimentaram a gestação desta tese, especialmente aos juristas e poetas do direito: Vander de Góis, Mario Cavalcante e Leonardo Freire.

Aos professores Jania Lopes Saldanha, Josineide Oliveira, Alex Galeno, Norma Missae Takeuti, Zéu Palmeira e José Willington Germano, por gentilmente aceitarem o convite para fazer parte da banca examinadora.

Aos amigos do GRECOM, por compartilhar as veredas afetivas da complexidade. Juliana Azevedo, Margarida Knobbe, Rita Ribeiro, Sérgio Morais, Silmara Marton, Wani Pereira, Wyllys Tabosa e, especialmente, Ronaldo Lima, o qual, gentilmente, me instruiu sobre os componentes de uma suíte musical, afim de que eu pudesse construir a metáfora estruturante da presente tese.

A Edgar Morin, pelo mergulho na percepção complexa de todos os fenômenos, especialmente o fenômeno humano.

À querida mestre Ceíça Almeida, a grande construtora e mensageira das "boas novas" das ciências da complexidade no Brasil, minha eterna gratidão pela amizade e pela orientação efetiva e afetuosa na realização deste trabalho, que me conduziu à superação de tantas crises e à operação de resiliências.

Resumo

A tese discute e problematiza o Princípio da Dignidade Humana em sua multidimensionalidade, de forma não exclusivamente individual e antropocêntrica, mas intersubjetiva e planetária, o que significa dizer que tal compreensão transcende propriamente o humano, para contemplar a dignidade de um sujeito implicado no mundo. Nesse contexto, a tese propõe esgarçar a disciplinaridade do Direito, abrindo as ciências jurídicas para uma percepção mais totalizante da condição humana, comportando as dimensões individual, social, antropolítica e antropolítica. Não se trata, entretanto, de fundar-se em uma idéia abstrata, mas de buscar-se a construção da universalidade concreta de tal compreensão, o que significa contextualizar a face de uma identidade planetária do homem, considerando-se, ademais, sua natureza triúnica que comporta as relações dialógicas e complementares entre indivíduo, sociedade e espécie.

Palavras-chave: Dignidade Humana, Dignidade Planetária, Complexidade, antropolítica, Multidimensionalidade Humana

Abstract

The thesis aims at discussing and analyzing the Principle of Human Dignity in its multidimensionality, in a way not exclusively individual and anthropocentric, but rather intersubjective and planetary, which implies to say that such understanding transcends the human itself, in order to contemplate the dignity of an individual connected to the world. In this context, the thesis proposes stretching the disciplinarity of the Law, unfolding the Legal Science to a more thorough perception of the human condition, encompassing the individual, social, anthropological and anthropoetical dimensions. It is not about, however, resorting to an abstract idea, but rather undertaking the construction of the concrete universality of such understanding, which translates into contextualizing the face of a planetary identity of the man, also taking into account its triunic nature which encompasses the dialogical and complementary relations amongst individual, society and species.

Keywords: Human dignity, Planetary dignity, Complexity, Anthropolitical, Human Multidimensionality.

Résumé

La thèse discute et problématise le Principe de la Dignité Humaine dans sa multidimensionnalité, de forme intersubjective et planétaire et non exclusivement individuelle et anthropocentrique, ce qui revient à dire qu'une telle compréhension transcende particulièrement l'être humain, afin de contempler la dignité d'un individu impliqué dans le monde. Dans ce contexte, la thèse propose, de défaire la disciplinarité du Droit, en ouvrant la Science Juridique vers une perception plus totalisante de la condition humaine, comportant les dimensions individuelle, sociale, anthropolitique e anthropoétique. Il ne s'agit pas, cependant, de se baser sur une idée abstraite, mais de rechercher la construction de l'universalité concrète de telle compréhension, ce qui signifie contextualiser la face d'une identité planétaire de l'homme, en prenant en compte, en outre, de sa nature triunique laquelle comprend les relations dialogiques et complémentaires entre individu, société et espèce.

Mots-clé: Dignité Humaine, Dignité Planétaire, Complexité, Anthropoétique, Multidimensionalité Humaine.

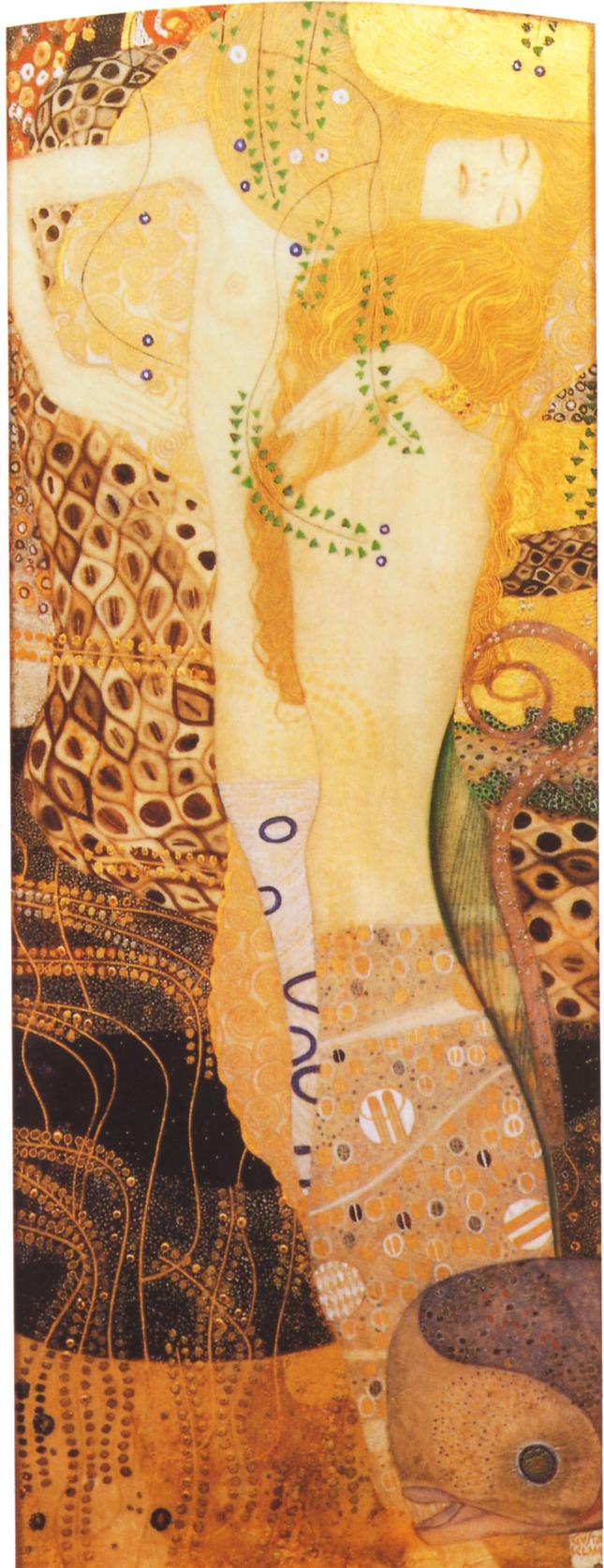
SUMÁRIO

PRELÚDIO	10
VALSA DA COMPLEXIDADE	22
A dignidade humana e o pensamento complexo.....	23
Por um diálogo transcultural.....	38
Compreensão jurídica e filosófica do Princípio da Dignidade Humana.....	47
Construção histórico-cultural	58
TOCCATA	69
A dignidade humana e a sétima arte	70
Invasões bárbaras	72
Filadélfia.....	84
O jardineiro fiel	93
FUGA	101
A vozes dos tribunais e outras melodias.....	102
Dimensão individual: dignidade humana e liberdade.....	118
Dimensão social: dignidade humana e igualdade.....	128
Dimensão antropolítica e antropolítica: dignidade humana, fraternidade e solidariedade ecológica.....	156
ALLEGRO	182
INSPIRAÇÕES.....	192

PRELÚDIO

A
sombra
da minha
alma é
meu corpo.
O corpo é
a sombra
da minha alma.
Este texto é a
sombra de mim.
Por isso, peço
vênia para passar...
CLARICE LISPECTOR

A alma é um sopro de espírito vivo
que, com excelente sensibilidade,
invade o corpo todo para dar-lhe vida.
Do mesmo jeito,
o sopro do ar faz a terra fecunda.
Assim, o ar é a alma da terra,
umedecendo-a,
tornando-a verdejante.
HILDEGARD DE BINGEN



Gustav Klimt. **Serpentes de Água I (As Amigas)**, 1904-07
Wasserschlangen I (Freundinnen)
Aquarela e ouro sobre pergaminho, 50 x 20 cm
Viena, Österreichische Galerie

Preciso dizer o quanto é difícil falar de dignidade humana, pois implica falar da condição humana, ou seja, também da minha condição. Assim, estou implicada no “objeto” de minha tese. Entretanto, “de repente as coisas não precisam mais fazer sentido. Satisfaço-me em ser. Tu és? Tenho certeza que sim. O não sentido das coisas me faz ter um sorriso de complacência. De certo, tudo deve estar sendo o que é”. (LISPECTOR, 1999, p. 13).

Simplesmente ser. Eis a expressão da dignidade humana. Mas o que significa ser? É possível ser consigo mesmo ou só me descubro como ser interagindo com o mundo? De fato, a expressão do ser e de sua dignidade dá-se em conexão com o outro e com o cosmos. Só é possível ser no mundo.

Conceber-me implicada no mundo, desdobra-se por vezes no receio de exteriorizar-me pela escrita.

Tenho medo de escrever. É tão perigoso. Quem tentou sabe. Perigo de mexer no que está oculto em suas raízes submersas em profundidade do mar. Para escrever tenho que me colocar no vazio. Neste vazio é que existo intuitivamente. Mas é um vazio terrivelmente perigoso: dele arranco sangue [...]

Clarisse Lispector

Alimentada por Clarice Lispector, sinto-me à vontade para falar da minha condição de pesquisadora. Cheguei ao Grupo de Estudos da Complexidade – GRECOM/UFRN em busca de oxigênio existencial e cognitivo. Graduada em Direito, especialista em Direito Empresarial, mestre em Direito da Integração Regional, elaborei minha dissertação sobre Harmonização Tributária no Mercosul. Vim do Rio Grande do Sul para viver um sonho de amor em Natal. Divorciei-me do amor gaúcho que me trouxe a Natal. Divorciei-me da formação tecnicista, que me causou asfixia.

Esgarcei o tecido epistemológico para mergulhar na complexidade. Vivi a incerteza, mas também me senti encantada e feliz! O pensamento complexo e os amigos da complexidade provocaram grande ebulição em meu ser. Assim como meu espírito foi fecundado pela complexidade, busco, nesta tese, contribuir para a fecundação de um novo Direito, fundado no Princípio Constitucional da Dignidade Humana, à luz da epistemologia da complexidade. Esse é meu intento e desafio! O emergir desta tese causa-me gozo e pavor. Estremeço... “em cada palavra pulsa um coração. Escrever é tal procura de íntima veracidade de vida. Vida que me perturba e deixa o meu próprio coração trêmulo, sofrendo de incalculável dor que parece ser necessária ao meu amadurecimento [...]” (LISPECTOR, 1999, p. 17)

Não apenas eu, mas as ciências jurídicas também precisam de amadurecimento... Entretanto, tal amadurecimento só é possível mediante o diálogo com outras ciências e com a arte, conforme aludem Ilya Prigogine e Edgar Morin. Partindo-se do pressuposto de que o Direito, como qualquer ciência de forma isolada, não responde, com acuidade, às questões pertinentes à percepção dos fundamentos da dignidade humana, busco refletir sobre a compreensão desse preceito fundante da ordem jurídica em sua multidimensionalidade cultural, antropológica e filosófica. Para tanto, problematizo o conteúdo das decisões proferidas pelo Supremo Tribunal Federal e pelo Superior Tribunal de Justiça sobre o aludido princípio desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, buscando verticalizar a discussão mediante uma reflexão pontual sobre alguns acórdãos oriundos de Tribunais de Segunda instância, tais como os Tribunais Regionais do Trabalho e Tribunais Regionais Federais.

É importante destacar que tais acórdãos são compreendidos como dispositivos discursivos relevantes que evidenciam o campo de ação social do Direito e expressam, em parte, a concepção de dignidade humana na comunidade jurídica. Entretanto, os mesmos não são suficientes para problematizar a questão, pois revelam uma forma circunstancial do sujeito de perceber o fenômeno sócio-jurídico em suas contradições e ambigüidades. Isso porque pode ocorrer de o mesmo juiz ou tribunal, em um outro caso semelhante, conceber o fenômeno de uma outra forma, aplicando o princípio constitucional diferentemente, em face das metamorfoses vivenciadas pelo sujeito, que se refletem na sua percepção do mundo, porque a

mudança e a incerteza são inerentes à condição humana. Essas mutações vivenciadas pelo humano encontram eco nas palavras de Almeida (2006, p. 97): "Não me exijam coerência, nem peçam amanhã para afirmar o que eu disse hoje. A história muda!"

Busca-se, aqui, argumentar a favor da necessidade de uma reforma dos pressupostos epistemológicos do pensamento jurídico, partindo-se da premissa da centralidade do Princípio da Dignidade Humana na compreensão e aplicação do Direito, à luz da complexidade.

A tese utiliza as estratégias transdisciplinares e dialógicas da complexidade, circunstanciando o apelo a uma inteligência complexa, concebida como arte no conhecimento e na ação. Segundo Morin (2003c), tal inteligibilidade constitui-se na arte de associar as qualidades complementares e antagônicas da análise e da síntese, da simplificação e da complexificação. Este trabalho busca contribuir para o aprimoramento de uma ética da solidariedade voltada para a realização da dignidade humana, enaltecendo a função emancipatória do Direito.

É importante destacar que o planejamento da pesquisa encontrou-se aberto a mudanças e à construção de novos caminhos, pois um plano metodológico para pesquisa "só é bom se nos tenta continuamente a abandoná-lo, se nos convida a nos desviar dele, a farejar à direita e à esquerda, a nos distanciar, a girar em círculos (...)" (WAGENSBERG apud MORIN, 2004b, p. 15). Opto, portanto, pelo método como estratégia aberta, em constante movimento, conforme sugere o poeta Antonio Machado – "*caminante no hay camino, se hace camino al andar*" (apud MORIN, 2004b, p. 21) – e defende Morin:

O paradigma da complexidade não "produz" nem "determina" a inteligibilidade. Pode somente incitar a estratégia/inteligência do sujeito pesquisador a considerar a complexidade da questão estudada. Incita a distinguir e fazer comunicar em vez de isolar e de separar, a reconhecer os traços singulares, originais, históricos do fenômeno em vez de ligá-los pura e simplesmente a determinações ou leis gerais, a conceber a unidade/multiplicidade de toda entidade em vez de a heterogeneizar em categorias separadas ou de a homogeneizar em indistinta totalidade. Incita a dar conta dos caracteres multidimensionais de toda realidade estudada. (MORIN, 2003a, p. 334)

Nesse contexto, lanço mão da metáfora do macroscópio, sugerida por Joël de Rosnay (1997), para explicar o método da presente pesquisa. Para o autor, as grandes descobertas científicas encontram-se no intervalo entre o infinitamente pequeno e o infinitamente grande. Para revelar o infinitamente pequeno, o instrumento adequado seria o microscópio, que permite um vertiginoso mergulho nos detalhes da matéria e do ser vivo. Por outro lado, o telescópio proporciona a percepção da imensidão do cosmo. Entretanto, para compreendermos os fenômenos hoje, encontramos-nos diante de um novo desafio: desnudar o infinitamente complexo. “Desta vez não há instrumentos: apenas um cérebro nu, uma inteligência e uma lógica desarmadas perante a imensa complexidade da vida e da sociedade” (ROSNAY, 1997, p. 13).

É necessário, portanto, concebermos uma nova percepção do mundo, sensível à compreensão das infinitas interdependências dos fenômenos naturais e sociais. Para Rosnay (1997), esse instrumento seria o macroscópio, um instrumento de natureza simbólica, metafórica, e produto de um conjunto de métodos oriundos de relações transdisciplinares.

Sirvamo-nos pois do macroscópio para ver com outros olhos a natureza, a sociedade, o homem. E para tentar descobrir novas regras de educação e de ação. No seu campo de visão, as organizações, os acontecimentos e as evoluções brilham a uma luz totalmente diferente. O macroscópio filtra os pormenores, amplia o que os liga, põe em evidência o que aproxima. Não serve para ver o maior ou mais longe, mas sim para observar aquilo que é simultaneamente demasiado grande e por demais complexo para os nossos olhos... Desta vez o nosso olhar deve incidir nos sistemas que nos englobam para melhor os compreender antes que eles nos destruam. Os papéis inverteram-se: já não é o biólogo que observa ao microscópio uma célula viva, é a própria célula que vê ao macroscópio o organismo que a contém. (ROSNAY, 1997, p.14)

Nessa perspectiva, posso afirmar que o Princípio Constitucional da Dignidade Humana, tema da presente tese, não está, propriamente, sendo por mim observado. Não sou eu que me debruço sobre sua compreensão, mas é a própria dignidade humana que, através do macroscópio, se deixa revelar de forma implicada à condição do pesquisador, que a contém e que é contido por ela.

Tal visão macroscópica do princípio em foco enseja a compreensão da dignidade humana a partir da unidade múltipla do trinômio indivíduo-sociedade-espécie, que transpassa toda obra de Morin como fundamento para compreensão da cultura e da sociedade. Incorporar tal fundamento na base da compreensão desse Princípio Constitucional produz desdobramentos que tecem o fio argumentativo desta tese. Para Morin, conforme Almeida, em resenha sobre o Método 6, há três dimensões que fundam uma nova compreensão da ética: “uma fonte interior ao indivíduo, que se manifesta como um dever; outra externa, constituída pela cultura, e que tem a ver com a regulação das regras coletivas; e, por fim, uma fonte anterior, originária da organização viva e transmitida geneticamente”. (ALMEIDA, 2005, p. 139)

A compreensão da dignidade humana tem, pois, um componente individual, emergindo como um imperativo ético do sujeito (indivíduo); um componente cultural, engendrado pelo direito como manifestação da cultura (sociedade) e um componente antropeótico, como expressão de uma ética para a espécie humana visando interligar a ética do universal e a ética do singular (espécie). Tal concepção da fonte originária da ética da organização viva da espécie, que é anterior ao indivíduo e à sociedade, fundamenta a inseparabilidade entre o homem e a natureza, o que permite uma compreensão não meramente antropocêntrica da dignidade humana, mas intersubjetiva e planetária.

O Princípio da Dignidade Humana não deve ser considerado exclusivamente em seu caráter abstrato, como enunciado congelado na norma constitucional e proclamado exaustivamente em inúmeros tratados e declarações internacionais de direitos humanos. Deve ser compreendido como experiência vivida pelo sujeito na sua condição de humanidade, para além do texto legal e para além de uma visão antropocêntrica da dignidade. A isso designamos compreensão fenomenológica do Princípio, a qual, com base na tríade indivíduo-sociedade-espécie, liga o humano ao não-humano, o homem à natureza, a natureza à cultura, conectando, portanto, a dignidade humana à dignidade planetária!

Por outro lado, é de se observar que os acórdãos não são aqui arrolados como testemunhas da veracidade do que se pretende sustentar nesta tese. Segundo Latour, considerar os dados empíricos como testemunha da idéia que se pretende

defender se constitui uma falácia, resultante do compromisso com uma lógica argumentativa engessada, simplificada e dissociada da complexidade do fenômeno jurídico. Não pretendemos cair na armadilha de congelar a percepção da dignidade conforme a lente dos julgamentos trazidos, pois tal postura nos conduziria à insustável percepção ortodoxa e determinista do Direito.

Além do mais, é preciso perceber a natureza circunstancial dos acórdãos, as marcas subjetivas e o contexto de cada situação levada a julgamento. Aqui, os acórdãos servem como operadores cognitivos relevantes, mas não os únicos, pois compartilham o espaço de reflexão com obras da arte cinematográfica, com poesias, trechos literários e com fatos noticiados na imprensa, que expressam outros fragmentos de uma mesma realidade. Esse conjunto empírico iluminará a percepção da dignidade como um diamante multifacetado, que reflete múltiplas dimensões em interação complexa, aberta e incerta do que seja a dignidade do sujeito social.

Torna-se mister ressaltar que as poesias e textos literários trazidos para a tese representam múltiplas vozes, tais como as de Clarice Lispector, Hildegard de Bingen, Mario Quintana, e há também, especialmente, as vozes de estudantes de Direito, com os quais tive o prazer de conviver como meus alunos. A escolha dos poemas é significativa, pois reflete, em parte, a percepção fenomenológica para compreender, como Merleau-Ponty, que o homem é um só laço de relações e tais relações contribuem para a percepção da sua dignidade. Assim, da relação entre professor e aluno é possível fazer emergir compreensões poéticas do mundo.

Na exploração da empiria jurisprudencial, procuro enfatizar as contradições oriundas da aplicação do princípio constitucional fundamental nos casos concretos, com o intuito de aprofundar a compreensão da sua função integradora no sistema jurídico.

Tal perspectiva multidimensional revela profundos paradoxos inerentes à própria condição humana. As dimensões da dignidade humana se entrecruzam em um todo complexo, que nos oferece múltiplas entradas, ao mesmo tempo contraditórias, opostas, antagônicas, mas complementares, as quais implicam numa percepção inacabada, em constante mutação e criadora de emergências, pois na nossa condição de humanidade "há uma história cosmológica, no interior da qual há uma história da matéria, no interior da qual há uma história da vida, no interior da

qual há, finalmente, nossa própria história” (PRIGOGINE apud ALMEIDA, 2004, p. 79).

Essa condição de constante emergência da humanidade, com reflexos na percepção de sua própria identidade e dignidade, é enfatizada por Almeida:

(...) Desse lugar referido por Ilya Prigogine (o interior do interior), o homem gesta sua própria vida, acometido de todas as incertezas, ordens, desordens, acasos e flutuações que igualmente acometeram o tempo que precedeu o aparecimento da espécie e a história cultural por nós herdada. (ALMEIDA, 2004, p. 79)

É preciso compreender tal preceito constitucional fundamental a partir dessa constante reconstrução ontológica e cultural, a qual implica em bifurcações, que busco analisar no curso da tese, mediante múltiplas perspectivas.

Não obstante a inserção da dignidade humana como princípio fundamental na ordem jurídica brasileira, inaugurando o texto constitucional no seu artigo 1º, e as reflexões teóricas sobre a função desse preceito, não se conhece uma formulação acurada sobre o que deva ser tal dignidade. Assim, busco, nesta tese, esgarçar a disciplinaridade do Direito, abrindo as ciências jurídicas para uma percepção mais totalizante da condição humana, uma vez que considero que a realização da dignidade humana deve ser o fundamento e a finalidade de todo o sistema jurídico.

De acordo com essa concepção, a dignidade é expressão da condição da própria humanidade, que reflete, simultaneamente, a dimensão ontológica e cultural, constituindo-se como uma natureza híbrida (LATOURET, 1994). A pesquisa conduz à defesa da tese da multidimensionalidade da condição humana, que se revela de forma não meramente individual e antropocêntrica, mas intersubjetiva e cósmica, o que implica dizer que a compreensão fenomenológica (MERLEAU-PONTY, 2006) do referido princípio transcende o humano, para contemplar a dignidade do não-humano, ou seja, do conjunto de relações entre os homens e as coisas do mundo. Numa perspectiva macroscópica (ROSNAY, 1997), o Princípio da Dignidade Humana compreende a Dignidade Planetária.

Dessa forma, torna-se necessária a contextualização da face de uma identidade planetária do homem, considerando sua natureza triúnica que comporta as relações

dialógicas e complementares entre indivíduo, sociedade e espécie. Inserida como questão fundamental nesta tese, a Dignidade Planetária figura como uma dimensão ampliada da dignidade de um sujeito implicado no mundo. Essa concepção foi construída a partir dos pressupostos teóricos das obras de Edgar Morin, Hannah Arendt, Daisaku Ikeda, Merleau-Ponty e Michel Serres.

Especialmente nas obras *Introdução à Política do Homem, Terra-Pátria, O Método 5 (A humanidade da humanidade) e O Método 6 (Ética)*, Morin nos convida à reflexão sobre a identidade planetária do homem, ao enfatizar as dimensões antropolítica e antropolítica em defesa de uma ética que busque, simultaneamente, o reconhecimento da condição humana no mundo e a realização da unidade planetária na diversidade através da fraternidade ecológica. Hannah Arendt (1981), por sua vez, nos desperta para a compreensão de que a Terra é a própria quintessência da condição humana, pois sua natureza é singular no universo, a única capaz de oferecer aos seres humanos um habitat no qual eles podem viver.

O mestre Ikeda (2003) revela a percepção da Unicidade Cósmica, que integra o homem ao ambiente em que vive, como expressão da realidade que forma uma unidade indivisível ou unidual e nos impulsiona a coexistir pacificamente com todas as formas de vida. Merleau-Ponty (2006), na obra *A Fenomenologia da percepção*, enfatiza a interação profunda entre o homem e a natureza, entre a subjetividade e o mundo exterior, reconhecendo que o fluxo da natureza encontra-se no centro da subjetividade. Para Michel Serres, "a humanidade flutua no espaço como um feto no líquido amniótico, ligado à placenta da Mãe-Terra através de todos os canais de alimentação" (SERRES, 1990, p. 189). Na obra *O Contrato Natural*, o referido autor defende a necessidade de se estabelecer um Novo Contrato capaz de fazer nascer em nós a natureza que nos deu vida.

Tais percepções, fundadas no paradigma ecológico, conduzem à compreensão do Princípio da Dignidade Humana de forma integrada à Dignidade Planetária. Assim, podemos afirmar a existência da Dignidade Humana Planetária ou, ainda, da Dignidade Integral que deve constituir-se no centro antropolítico das ciências jurídicas.

Dado o inacabamento da construção humana, não se conhecerá, em sua plenitude, a textura fenomenológica da dignidade. Sua percepção possível, no

Direito, dá-se com a constante problematização como fundamento principiológico, mediante permanente diálogo com concepções metajurídicas, oriundas de outras manifestações do conhecimento.

Percebe-se, por outro lado, no âmbito das representações do Direito, a existência de precedentes jurisprudenciais que acabam por produzir o esvaziamento do sentido antropológico e antropolítico do referido princípio, conforme observa-se no acórdão do Tribunal Regional do Trabalho da 3a, Região, citado a seguir.

EMENTA: DANOS MORAIS. TRANSPORTE INADEQUADO. AUSÊNCIA DE OFENSA À DIGNIDADE HUMANA. Poder-se-ia questionar no âmbito administrativo uma mera infração das normas de trânsito do Código de Trânsito Brasileiro quanto a transporte inadequado de passageiros em carroceria de veículo de transporte de cargas, o que não é da competência da Justiça do Trabalho. **Mas se o veículo é seguro para o transporte de gado também o é para o transporte de ser humano** (grifo nosso), não constando do relato bíblico que Noé tenha rebaixado a sua dignidade como pessoa humana e como emissário de Deus para salvar as espécies animais, com elas coabitando a sua Arca em meio semelhante ou pior do que o descrito na petição inicial (em meio a fezes de suínos e de bovinos) (...) Dou provimento para excluir da condenação o pagamento de indenização por danos morais em face da ausência de ofensa à dignidade humana. (...) Fundamentos pelos quais, ACORDAM os juízes do Tribunal Regional da Terceira Região, pela sua Sétima Turma, unanimemente, conhecer o recurso para excluir da condenação o pagamento de indenização por danos morais. Belo Horizonte, 13 de março de 2003. (TRT da 3a Região, Recurso ordinário 484/03, publicado em 25/03/2003 no Diário Oficial, Juiz Relator Milton Vasques Thibau de Almeida).

A fundamentação desse acórdão revela as razões que motivaram profunda perplexidade sobre a aplicação do Princípio da Dignidade Humana pelo Poder Judiciário em casos concretos, demonstrando a necessidade precípua de melhor trabalhar essa importante temática sócio-jurídica.

Conforme observado, o tribunal considerou que o transporte de seres humanos em meio a fezes de bovinos e suínos não viola a condição humana! O mais grave nesse acórdão é a utilização de uma passagem bíblica, que revela a responsabilidade do homem pela preservação da criação, na sua missão integradora com a natureza, como recurso hermenêutico para justificar, às avessas, o transporte em condições sub-humanas, negando, assim, a aplicação do Princípio Constitucional

no seu aspecto fenomenológico, isto é, como experiência vivida no caso concreto, para além da abstração da norma jurídica.

Conforme pensamento complexo de Edgar Morin, a antropoética se constitui na compreensão de uma ética para a espécie humana, fundada na responsabilidade e na solidariedade como fonte original da fraternidade. A antropoética emerge do fortalecimento da parte adormecida do espírito humano, geradora do altruísmo. Já a antropolítica se constitui na política da condição humana, que busca o desenvolvimento do homem na unidade planetária (MORIN, 2005a).

Observa-se, nesse contexto, que o referido tribunal negou a dimensão antropoética e antropolítica do Princípio, porque o conteúdo de sua decisão não se coaduna com o princípio da fraternidade e com a responsabilidade política em prol do desenvolvimento e do respeito ao sujeito.

Com inspiração na idéia da religação entre a ciência e a arte, proposta pelo pensamento complexo, esta tese está estruturada em cinco peças, as quais estão fundadas na metáfora de uma obra musical. Pensando a tese dessa forma, podemos dizer que se constitui de uma *Suite* composta de um conjunto de cinco obras: *Prelúdio*, *Valsa da Complexidade*, *Toccata*, *Fuga* e *Allegro*.

O *Prelúdio* é peça musical introdutória de uma *Suite*, o qual anuncia os próximos movimentos, apresentado as reflexões de base que atribuem sentido a todo o texto.

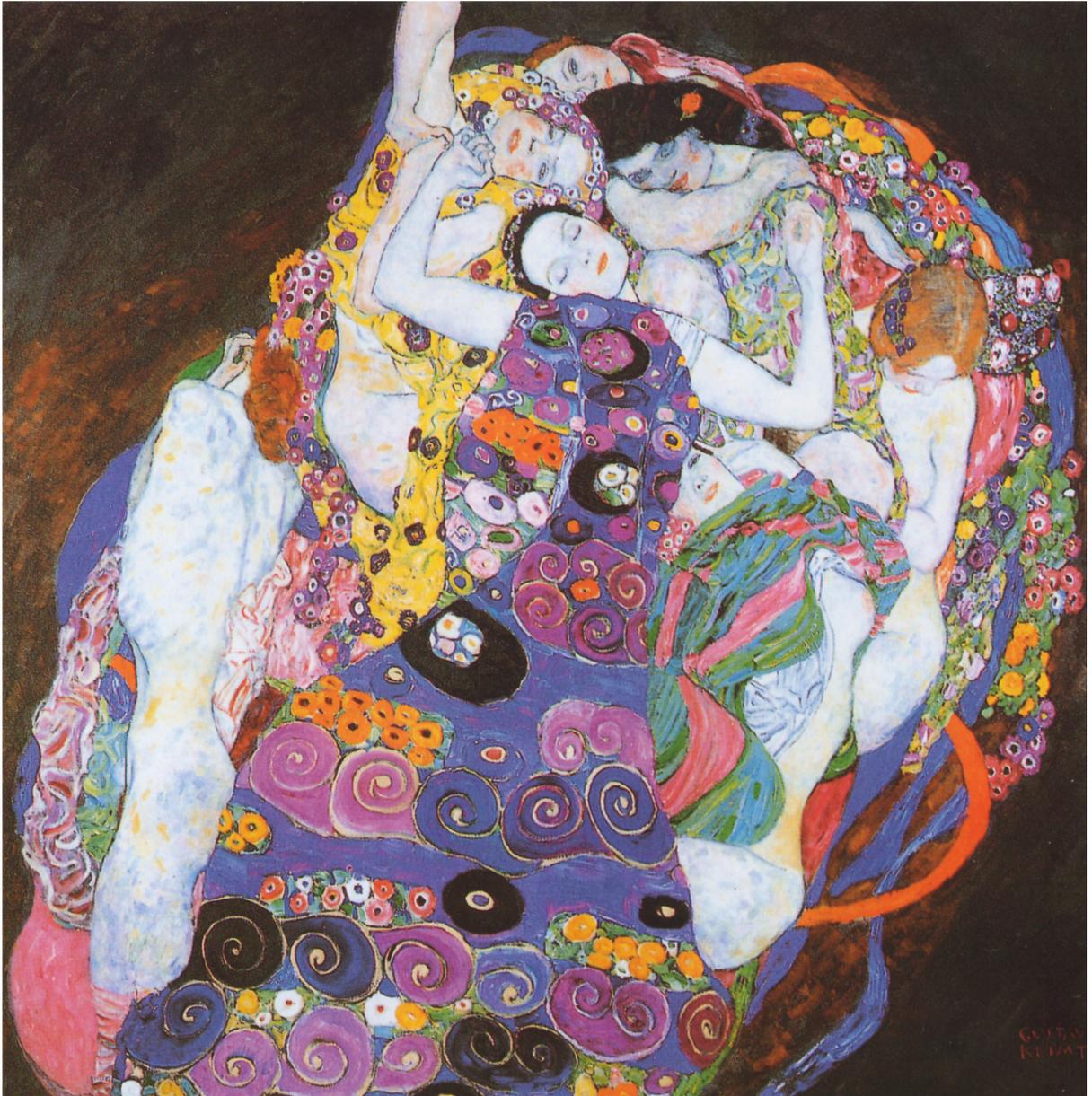
O segundo movimento, a *Valsa da Complexidade*, é constituído por uma melodia que nos convida à dança como expressão da relação entre a dignidade humana e o pensamento complexo, na busca por um diálogo transcultural, fundado na compreensão jusfilosófica e histórico-cultural do princípio constitucional tema da reflexão central ora proposta.

Na *Toccata*, a terceira obra da *Suite*, proponho a compreensão da dignidade humana à luz do cinema, especialmente no contexto dos filmes *Invasões bárbaras*, *Filadélfia* e *O jardineiro fiel*. Considerando que a *Toccata* diz respeito a uma peça musical em estilo livre, destinada a demonstrar as habilidades do executante, pretendo demonstrar as facetas da dignidade humana a partir da percepção sensível da arte cinematográfica.

A quarta obra, *Fuga*, destina-se a decantar as vozes dos tribunais e outras melodias na busca da compreensão das dimensões individual, social, antropolítica e antropolítica da dignidade humana. Ocorre que a fuga, em sua mais pura forma, se constitui em uma peça musical composta por um número determinado de vozes que se sucedem obedecendo a princípios razoavelmente estruturados. Nesse contexto, o quarto movimento da *Suite* musical revela a relação do tema da tese com os princípios fundamentais da liberdade, da igualdade e da solidariedade ecológica.

Por fim, a quinta parte, *Allegro*, propõe e anuncia um novo nascimento dos fundamentos do Direito, pois se destina a celebrar o novo Direito fundado no Princípio da Dignidade da Pessoa Humana em sua percepção complexa, tendo como inspiração o Princípio Esperança (BLOCH, 2005).

VALSA DA COMPLEXIDADE



O que é o homem na natureza? Um nada em relação ao infinito, um tudo em relação ao nada, um meio entre o nada e o tudo (...). Ele está infinitamente distante de compreender os extremos, o fim e o princípio das coisas, incapaz também de ver o nada de onde é tirado e o infinito que o engole.

PASCAL

Não há lógica, se formos pensar um pouco na ilogicidade perfeitamente equilibrada da natureza. Da natureza humana também.

CLARICE LISPECTOR

Gustav Klimt. **A virgem**, 1913
Die Jungfrau
Óleo sobre tela, 190 x 200 cm
Praga, Národní Galerie

A dignidade humana e o pensamento complexo

Todas as ciências e todas as artes iluminam, a partir de ângulos específicos, o fenômeno humano e a compreensão da dignidade humana. Entretanto, conforme o pensamento científico tradicional, “esses focos de luz estão separados por profundas zonas de sombra, e a unidade complexa da nossa identidade escapa-nos” (MORIN, 2003b, p. 16). Daí a necessidade da convergência das ciências e das humanidades para restituir a multidimensionalidade da condição humana. Em oposição à fragmentação do homem pelas ciências modernas, esta tese propõe a compreensão do Princípio Constitucional da Dignidade da Pessoa Humana não meramente em sua perspectiva jurídico-constitucional, mas, especialmente, em face das múltiplas dimensões humanísticas, éticas, culturais e políticas.

Ocorre que, “ao desintegrar o homem, elimina-se a interrogação sobre a identidade humana. Precisamos reaprender a questioná-la” (MORIN, 2003b, p. 16-17). Para compreender a condição humana é preciso estilhaçar a separação das ciências em disciplinas compartimentadas, especialmente as ciências jurídicas, fazendo-as dialogar com as ciências sociais, a política e a arte.

Por isso é necessário um olhar sobre tal Princípio Constitucional que seja capaz de juntar e organizar os componentes culturais, sociais, individuais da complexidade humana e inserir uma reflexão humanística não antropocêntrica. Constato, nesse sentido, também a necessidade de uma abordagem existencial de tal princípio, aberta à alteridade, ao amor, à incerteza, ao paradoxo, à emergência.

Toda reconstrução do exclusivamente humano é uma simplificação, uma teleologia antropocêntrica, um narcisismo sem sustentação. Fazer o caminho epistemológico da cultura para natureza talvez permita uma compreensão mais complexa da natureza humana. A partir daí poderemos compreender a relação dos campos de sentido que fazem de uma rã uma rã, de uma borboleta uma borboleta, de um humano um humano. (ALMEIDA, 2002a, p. 56)

Observo que a idéia fundante do referido princípio emerge da própria condição de humanidade, a qual é resultado da confluência entre os aspectos da natureza e da cultura. Logo, a concepção de dignidade tem origem híbrida (natural e cultural). Como natureza, apresenta-se ontologicamente como categoria ética, intrínseca à condição do sujeito. Como cultura, sua compreensão encontra-se em permanente construção.

Lévi-Strauss sustenta a impossibilidade da dicotomia e distinção entre estado de natureza e estado de sociedade (cultura). Ocorre que "o homem é um ser biológico ao mesmo tempo em que é um ser social" (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 41), sendo, portanto, produtor e produto da cultura, bem como resultado das manifestações da natureza, intrínseca à sua estrutura natural e cultural. Para a compreensão do sujeito e da atividade humana, é preciso perceber a integração entre as fontes naturais e culturais do seu comportamento.

Segundo Morin (1980), o homem social, fruto da cultura, é inadaptado a seu destino biológico de ser mortal; o homem biológico é inadaptado a seu destino social de ser reprimido. Essa dupla inadaptação projeta o homem em seus delírios, ao mesmo tempo lança-o no vir-a-ser.

Partindo-se da premissa de que o homem é um permanente vir-a-ser, que se constitui nas relações com o outro, sendo engendrado pela cultura que o constitui, mas que também é constituída por ele, constata-se que a própria idéia de dignidade também é produto de uma construção cultural.

Tal fato levanta a questão a respeito da dependência cultural das noções de dignidade humana, o que levaria, por exemplo, à admissão de que o tratamento discriminatório e castrador conferido às mulheres islâmicas não seria atentatório ao aludido princípio protetivo porque é próprio da cultura islâmica a sua propagação. Sob o mesmo argumento poder-se-ia, por hipótese, chegar ao absurdo de admitir o canibalismo em determinada tribo por se considerar uma prática culturalmente válida, em face de seu estágio "primitivo" de desenvolvimento civilizatório. Logo, há limites para o relativismo cultural diante de práticas atentatórias à dignidade, assim consideradas de forma universal, devendo-se buscar medidas eficazes de interdição social.

Tais reflexões sugerem a existência de um núcleo intangível, absoluto, de proteção da condição humana, que deve ser preservado universalmente, independentemente das múltiplas concepções culturais existentes.

Quem é o sujeito humano de que falamos? Em que se constitui a condição humana desse sujeito?

Para Morin (2003b), o ser humano é plenamente físico e metafísico, biológico e metabiológico, constituindo-se de uma pluralidade, de uma justaposição das seguintes trindades: “a trindade indivíduo-sociedade-espécie; a trindade cérebro-cultura-mente e a trindade razão-afetividade-pulsão; ela própria expressão e emergência da triunicidade do cérebro que contém as heranças dos répteis e dos mamíferos” (MORIN, 2003b, p. 51).

Tal percepção complexa da condição humana é um divisor de águas no mar das inúmeras interpretações filosóficas clássicas, que aprisionam a compreensão da dignidade humana no domínio da individualidade e da singularidade do sujeito.

Para Almeida, a tríade indivíduo-sociedade-espécie e as dialógicas natureza-cultura e individual-coletivo inauguram um olhar complexo sobre a condição humana pautada no entrecruzamento da história da vida, da história da cultura e da história individual (ALMEIDA, 2005).

Nesse entrecruzamento dialógico, a dignidade humana se constitui das interações entre o indivíduo, a sociedade e a espécie, não podendo mais ser encarcerada no âmbito individual e intersubjetivo apenas. Isso significa que a dignidade do homem transcende a percepção individualista e antropocêntrica, passando a compreender a relação do homem com a natureza e com o cosmo.

O fato é que precisamos desenvolver a consciência de que não somos o centro do universo, mas sujeitos interconectados com outros sujeitos, com a natureza e com a história cosmológica. Ocorre que além da identidade terrestre, possuímos uma identidade cósmica, pois somos formados da mesma substância da qual é constituído o universo, de átomos forjados num sol anterior ao nosso e de partículas que se juntaram na Terra. Portanto, nossa dignidade não é exclusivamente humana, mas cósmica. Tal percepção nos conduz à renúncia da dominação do mundo e ao estabelecimento de uma nova aliança com a natureza, na percepção de que somos filhos do cosmos, que contém fragmentos de nossa dignidade.

Com fundamento nas pesquisas realizadas por Niels Bohr, Morin (2003b) estabelece uma analogia entre a relação indivíduo/espécie e a relação corpúsculo/onda. Na microfísica, conforme o tipo de observação, a partícula surge tanto como uma unidade isolada distinta, o corpúsculo, quanto como um contínuo imaterial, a onda. Essa relação pode ser utilizada para melhor compreender a relação indivíduo/sociedade.

O indivíduo aparece como o aspecto descontínuo material, e a espécie como o aspecto contínuo imaterial de uma mesma realidade. Quando um nos aparece, o outro desaparece e vice-versa. Seria possível ampliar essa idéia à relação indivíduo/sociedade. Quando se lança um olhar psicológico, o indivíduo aparece na sua autonomia e nas suas características distintas e, no limite, a sociedade desaparece; mas quando lançamos um olhar sociológico, o indivíduo apaga-se ou, geralmente, não passa de um instrumento, um zumbi do determinismo social. Assim, mobilizamos em conjunto três olhares que nos permitem abordar a trindade indivíduo/espécie/sociedade, sem que a realidade do indivíduo, a realidade da sociedade e a realidade da espécie biológica sejam relegadas a um segundo plano (MORIN, 2003b).

Com base nessa analogia, observa-se que as interações entre os indivíduos produzem a sociedade. A construção social, produto de tais interações, retroage sobre a cultura e sobre os indivíduos, conferindo-lhes a condição de sujeitos humanos. Conseqüentemente, a espécie produz os indivíduos, que, por sua vez, são produtores da espécie; os indivíduos produzem a sociedade produtora dos indivíduos; de tal sorte que espécie, sociedade e indivíduo produzem-se mutuamente, em observância ao princípio da recursividade¹.

É importante compreender que a relação entre esses três termos é dialógica, ou seja, supõe a complementaridade. Por outro lado, essa relação de complementaridade pode ensejar ambigüidades, de modo que o complementar pode tornar-se, por vezes, antagônico. Isso explica o fato de que quando a sociedade reprime, inibe o indivíduo, ele aspira a emancipar-se do jugo social. A espécie possui

¹ Tal princípio pode ser entendido como um círculo recursivo, ou seja, um círculo gerador em que os próprios produtos são produtores do que os produz. Para maior detalhamento dessa construção analógica, ver *O Método 5 – A humanidade da humanidade*, de Edgar Morin, e *Diálogos sobre a natureza humana*, de Edgar Morin e Boris Cyrulnik.

os indivíduos e os constrange a servir às suas finalidades reprodutoras e a dedicar-se à progenitura, mas o indivíduo humano pode escapar à reprodução e ainda assim satisfazer a sua pulsão sexual, sacrificando a prole ao egoísmo (MORIN, 2003b).

Por outro lado, à luz da inteligibilidade complexa, o indivíduo humano é, ao mesmo tempo, 100% natural e 100% cultural. Eis um aspecto importante da condição humana: o indivíduo encontra-se no nó das “interferências da ordem biológica da pulsão e da ordem social da cultura; é o ponto do holograma que contém o todo (da espécie, da sociedade) conservando-se irredutivelmente singular” (MORIN, 2003b, p. 53).

Constata-se que os eventos humanos mais naturais, biológicos, como o nascimento, o sexo e a morte, constituem-se, concomitantemente, em fenômenos marcados pelas representações e simbologias da cultura. “Nossas atividades biológicas mais elementares, comer, dormir, defecar, acasalar-se, estão estreitamente ligadas a normas, interdições, valores, mitos, ou seja, ao que há de mais estritamente cultural” (MORIN, 2003b, p. 53). Assim, o cérebro, por meio do qual refletimos; a boca, com a qual cantamos e declamamos poesias; a mão, com a qual escrevemos, são totalmente naturais e culturais.

Dessa forma, parto do pressuposto de que a ontologia da dignidade humana funda-se na própria condição de humanidade do indivíduo. Se a humanidade é o que qualifica e distingue o ser humano como tal, enaltecendo-o como pessoa, a dignidade humana se entrelaça, na sua ontologia, com a própria essência do ser humano.

Nesse contexto, conceber o que significa dignidade humana é descobrir a própria natureza ou condição humana. Tal reflexão constitui-se na mais fundamental questão filosófica que nos permeia desde a gênese da história da humanidade, especialmente a partir do instante em que o ser humano começou a desenvolver sua consciência e cognoscibilidade a respeito de si próprio.

Se reunirmos os estudos filosóficos, antropológicos, sociológicos, históricos, biológicos, psicológicos, enfim, os ramos do conhecimento acerca do humano, perceberemos que ainda não sabemos o que somos, especialmente em face do método científico utilizado tradicionalmente para a produção de conhecimento, o

qual tem fragmentado o próprio homem, ao ponto de Lévi-Strauss concluir que a “finalidade das ciências não é revelar o homem, mas dissolvê-lo” (1982, p. 56).

Em face de tal obscurantismo cognoscente e do próprio inacabamento e incompletude de todo o conhecimento, podemos até encontrar muitos sentidos para a nossa existência, algumas explicações sobre determinados aspectos; mas não há uma revelação sobre a essência do ser humano que seja universalmente aceita.

Observa-se, por outro lado, que a dignidade humana exprime tudo aquilo que dá qualidade ao ser humano, enaltecendo-o como pessoa, distinguindo-o como espécie. Por outro lado, a condição humana, no sentido antropológico, constitui-se no conjunto das características físicas e orgânicas, mentais, psicológicas, afetivas, supostamente comuns a toda a espécie. Há uma relação ontológica entre a dignidade e a própria natureza ou condição humana.

Portanto, a condição de humanidade, segundo o pensamento complexo, revela-se, ao mesmo tempo, como natureza e como cultura, constituindo-se um todo ontológico e cultural, fruto de uma construção histórica.

Quando nos referimos ao aspecto cultural dessa concepção, estamos considerando a cultura como patrimônio organizador, ou seja, como a emergência maior da sociedade humana. Para Morin, cada cultura “concentra um duplo capital: por um lado, um capital cognitivo e técnico (práticas, saberes, regras); por outro lado, um capital mitológico e ritual (crenças, normas, interdições, valores)” (2003b, p. 165).

Se a cultura é, na sua gênese “a fonte geradora/regeneradora da complexidade das sociedades humanas, que integra os indivíduos na complexidade social e condiciona o desenvolvimento da complexidade individual” (MORIN, 2003b, p. 166), o princípio constitucional em foco, como construção cultural, constitui-se em preceito ético-jurídico gerador/regenerador da emancipação do ser humano e da humanização das relações intersubjetivas, também passível de complexificação individual e social, na medida das variações culturais e axiológicas, que proporcionam a diversidade de interpretações desse princípio fundamental, o qual embasa toda a sistematização dos direitos humanos.

Para a compreensão da condição humana, como base fundamental de sua dignidade, torna-se mister contemplar as emergências do grande paradoxo que reúne a diversidade e a unidade.

Trata-se do paradoxo da unidade múltipla, o qual nos induz à compreensão de que o que une também separa, a começar pela linguagem; somos gêmeos pela linguagem e separados pelas línguas. Somos unidos pela identidade cultural e separados pelas diferenças culturais. Desta forma, a base da compreensão pode ser rompida pela incompreensão entre as culturas, quando apenas percebemos a diferença e não somos capazes de observar o fundo antropológico comum. (MORIN, 2003b)

O paradoxo da unidade múltipla também está presente na questão da proteção da dignidade do homem, pois a defesa da dignidade humana, individualmente considerada, pode não resultar na proteção da dignidade humana comunitária, coletivamente considerada.

Por exemplo, com base no princípio constitucional matriz de proteção da condição humana, para fins da garantia do mínimo existencial e da geração de emprego para indivíduos que residem em uma região de subdesenvolvimento econômico, a instalação de uma indústria de carcinicultura poderia significar fonte geradora de dignidade para tais indivíduos. No entanto, se considerarmos o prejuízo ambiental gerado pela prática da carcinicultura predatória, constatamos que, para a comunidade humana global e planetária, tal medida é atentatória à dignidade. Isso nos reporta à necessidade de criarmos um sistema educacional voltado para promoção da dignidade planetária, buscando transcender a concepção individual e antropocêntrica.

Outro aspecto é a percepção de que o homem não é apenas *sapiens*, mas também *demens*. Segundo Morin (2005a), somos *homo-sapiens-sapiens-demens*. O homem, fonte geradora de cultura, de inteligência, capaz de transformar a natureza, criar sua própria linguagem, produzir ciência, amar, contemplar a beleza do cosmos, contribuir para a regeneração da natureza, promover dignidade, para si e para a coletividade, também é capaz das mais terríveis barbáries, como a prática da escravidão; a exploração de seu semelhante; a degradação do meio ambiente em

nome do progresso econômico; a criação da indústria da guerra gerando uma potência mortal capaz de aniquilar o planeta...

Considerando-se que a natureza humana é, ao mesmo tempo, sábia e louca, o ser humano seria, então, fonte geradora de toda dignidade e de toda indignidade humana? Podemos afirmar que, assim como o indivíduo é capaz de manifestar, dialogicamente, o egocentrismo e o altruísmo, também pode ser agente de promoção da dignidade ou da indignidade.

Para o filósofo humanista cristão Pico della Mirandola, quando Deus se dirige ao homem, pondera:

Não te fiz nem celeste, nem mortal, nem imortal, para que de ti mesmo, quase como livre e soberano artífice, te plasmasses e te esculpisses na forma que tivesses escolhido. Poderás degenerar nas coisas inferiores, que são brutas; poderás, conforme teu querer, regenerar-te nas coisas superiores, que são divinas. (MIRANDOLA, 1999, p. 9)

Na beleza das palavras do filósofo há a referência ao potencial de degeneração (*demens*) e de regeneração (*sapiens*) da condição humana. Por outro lado, enaltecendo a dimensão divina (altruísta) da natureza humana, a poeta e abadessa Hildegard de Bingen revela que:

A pessoa humana tem a forma e a plenitude da criação.

Na humanidade

Deus traz à perfeição tudo que criou.

Deus criou a humanidade para que ela pudesse cultivar o terreno

E, assim, criar o celestial.

A humanidade deve ser o estandarte da divindade.

Hildegard de Bingen

Entretanto, a agressividade e a barbárie têm marcado a história da humanidade. Manifesta-se na delinqüência, na criminalidade, na violência, no profundo desrespeito a toda noção de dignidade. A insanidade homicida e suicida

deflagra os conflitos entre religiões, nações, ideologias. A Alemanha nazista foi o palco de uma das maiores loucuras produzidas pelo *homo sapiens*...

Os germes de todas essas loucuras estão escondidos em cada indivíduo, em cada sociedade; o que nos diferencia dos outros é o maior ou menor controle, sublimação, dissimulação, transformação de nossa própria loucura (...) Isto significa que seria irracional, louco e delirante ocultar o componente irracional louco e delirante do humano. (MORIN, 2003b, p. 117)

As reflexões poéticas de Hildegard de Bingen também nos conduzem a perceber a dimensão *demens* presente no humano, a qual interage com a Terra e com o cosmos, produzindo suas cinzas telúricas:

Nas pessoas
 já não há mais vida de espécie alguma.
 há apenas uma aridez encarquilhada.
 Os ventos estão sobrecarregados
 do fedor insuportável
 de atitudes egoístas.
 Sofrem ameaças de tempestades.
 O ar expele
 a imundície das pessoas
 Uma escuridão repugnante e antinatural
 faz murchar as folhas
 e seca os frutos
 que serviriam de alimento.
 Às vezes, a camada de ar
 está completamente tomada
 por uma névoa que dá origem
 a muitas criaturas perniciosas e
 estéreis
 que destroem e prejudicam a Terra,
 deixando-a incapaz
 de sustentar a humanidade.

Hildegard de Bingen

No Brasil, por exemplo, podemos sintetizar o cenário da barbárie contemporânea em dois nefastos fenômenos, que revelam o subdesenvolvimento do programa altruísta (*sapiens*) intrínseco à natureza humana: a violência e a corrupção. Destacamos algumas matérias jornalísticas para ilustrar essa realidade.

A revista *Época*, na edição n. 477, registra notícia de que o Complexo do Alemão foi invadido pela polícia do estado do Rio de Janeiro, com o intuito de reconquistar o poder nas áreas controladas pelo tráfico, de modo a reprimir o “Estado paralelo” nos morros da cidade. A ocupação do morro pela polícia é mantida por quatro motivos principais: a) vencer o combate contra os traficantes; b) consolidar a estratégia para expansão do domínio policial nas demais áreas de dominação do tráfico; c) abrir caminho para a ação social do governo; d) manter a ocupação para evitar que os traficantes se vinguem massacrando moradores que estão cooperando com a polícia. Pesquisa demonstra que a ação da polícia tem 92% de aprovação da população carioca. O governador Sérgio Cabral diz que é “preciso fazer sacrifícios para vencer a barbárie... O objetivo é chegarmos a níveis civilizatórios de criminalidade”. As comissões de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa e da Ordem dos advogados do Brasil divulgaram denúncias de que 16 “supostos traficantes” teriam sido executados pela polícia com tiros nas costas e na nuca (FERNANDES, 2007)².

Observa-se que a demência do espírito humano, produtora de indignidade, revela-se tanto na ação dos traficantes, quanto da polícia, a qual teria executado, pelas costas, sumariamente, os suspeitos da prática criminosa, sem observância ao devido processo legal na apuração sobre os verdadeiros culpados. Por outro lado, observamos no discurso do governador a percepção maniqueísta de que a barbárie a ser vencida seria, exclusivamente, aquela proveniente dos traficantes, sem que houvesse a reflexão a respeito da barbárie praticada no interior da própria polícia.

Em outra edição de *Época*, o economista de Harvard Edward L. Glaeser afirma que “a criminalidade afasta os empreendedores que impulsionam o progresso”, especialmente os mais habilidosos, que realmente fazem os “motores do progresso

² Reportagem veiculada na revista *Época*, n. 477, julho de 2007, p. 118-120, intitulada “Mais que uma troca de tiros”.

funcionar”. Segundo ele, o Rio de Janeiro é certamente um dos lugares mais lindos do mundo. Só não está atraindo grandes empreendedores do mundo por causa da violência. Também considera que a guerra contra a violência no Brasil só terá sucesso se houver também uma guerra contra a corrupção. Por outro lado, “para combater a criminalidade, é preciso investir em escolas” (AZEVEDO, 2007a)³.

Há três questões relevantes na compreensão das dimensões da dignidade humana a serem apontadas no discurso do aludido economista: a concepção de progresso; a relação entre violência e corrupção e o combate à criminalidade por meio da educação.

As políticas públicas, os empreendimentos privados e a ação dos investidores têm sido desenvolvidos, em sua maioria, sob o fundamento e a direção do progresso econômico, centrado no crescimento do Produto Interno Bruto e na avaliação matemática dos resultados de desenvolvimento. Entretanto, as dimensões social e antropolítica da dignidade humana exigem uma compreensão humanística do progresso. A antropolítica, que significa uma política destinada ao desenvolvimento humano, revela o sentido comunitário do Princípio da Dignidade Humana. Nesse contexto, ao contrário do afirmado pelo economista, o enfoque primordial da ação humana não deve ser no sentido de combater a violência para viabilizar o progresso, mas concentrar os esforços voltados para o desenvolvimento humano, o que ensejará o decréscimo dos índices de violência e barbárie, pois o verdadeiro progresso é aquele que contempla, prioritariamente, o desenvolvimento integral do homem. O progresso econômico não deveria ser a finalidade última, mas o meio através do qual se capitaliza recursos para viabilizar o desenvolvimento humano, capaz de propagar o altruísmo, minimizar a barbárie e promover dignidade humana.

No que tange à corrupção e sua relação com a violência, podemos vislumbrar uma macro-síntese desse triste fenômeno no Brasil na reportagem veiculada também na revista *Época* n. 476, intitulada “Como consertar a política” (AZEVEDO, 2007b). Conforme observado, infelizmente já virou rotina toda a semana sermos surpreendidos por um novo escândalo de corrupção no Brasil. Segundo o senador Jarbas Vasconcelos (PMDB-PE), “o Senado está se estrangulando como instituição.

³ Entrevista publicada na revista *Época*, n. 480, p. 58-59, intitulada “Cidades violentas perdem negócios”.

Está fedendo [...]” Prossegue a operação para absolver o senador Renam Calheiros, apesar de todas as evidências de que recebeu propina do lobista de uma empreiteira. A Polícia Civil de São Paulo afirma ter descoberto um plano de assassinato do deputado Federal Carlos William (PTC-SP), que teria sido encomendado pelo deputado Mário de Oliveira (PSC-MG).

Voltando às três questões levantadas pelo economista de Harvard, a mais importante é a que trata do combate à violência mediante o investimento em escolas. De fato, o investimento em uma educação voltada para a formação humanística e complexa constitui-se na medida mais acertada para o combate à criminalidade. Mas que modalidade de escola precisa ser desenvolvida para que seja propagada uma educação que promova a dignidade humana? Não basta uma formação técnica, é preciso o investimento na formação humanística, que habilite os educandos a religar saberes e a produzir ciência com consciência.

Segundo reportagem veiculada na revista *Época*, edição n. 476, intitulada “O que as escolas precisam aprender”, a nova escola deve emergir de um movimento que marcou o século XX: a idéia de que nossa história é de nossa responsabilidade. Daí a necessidade da formação de seres humanos capazes de reflexão crítica; que saibam aprender sozinhos e construir o próprio conhecimento; a conectar idéias; a estabelecer metas e fazer escolhas responsáveis; a conviver com a diferença e a ter uma visão globalizada. O professor Miguel Arroyo, doutor em Educação pela Universidade de Stanford, afirma, nessa reportagem, o que tem sido sistematicamente defendido por Edgar Morin e pelos cientistas da complexidade: o fundamental é a idéia de “acabar com a divisão por disciplinas e criar cursos em grandes áreas do conhecimento”, os quais sejam produto da religação de múltiplos conhecimentos disciplinares (ARANHA, 2007)⁴.

O poema a seguir, de autoria de um jovem estudante brasileiro, foi apresentado na 5ª Bienal da Arte, Ciência e Cultura da UNE⁵. Os versos, que servem para a nossa reflexão, falam da barbárie humana, geradora de violência e morte, traduzindo-se em profunda negação da dignidade humana, na sua percepção fenomenológica.

⁴ Reportagem publicada na revista *Época*, n. 477, de 23 de abril de 2007, p.92-96.

⁵ A 5ª Bienal da Arte, Ciência e Cultura da UNE se realizou de 27 de janeiro a 02 de fevereiro de 2007, no Rio de Janeiro, tendo como tema Brasil-África: Um Rio Chamado Atlântico.

Mea culpa?

Amazônia: Babel interior

A semente: corpo broto nu estendido no chão.

Ensangüentada, vermelha rosa de pétalas dilaceradas.

Sangue tenro, inocente escorrendo pelo talo outrora rijo.

Loucura humana na estampa dum homem só,

pisado só, massacrado só, deixado só, morto só, jogado só...

Entre as pedras do chão duro do coração do homem só...

Amazônia.

Só fome, só guerra, só morte, só egoísmo,

Só riqueza para uns, só miséria para outros

Ah! Semente! Santo corpo brando nu, ali no chão despido: das vaidades do riso, das efêmeras paixões

da alma humana ... a dor por berço...

terra dura do coração do homem.

Homem sem terra, homem sem teto, sem dinheiro, sem vergonha, sem moral, sem nexo e sem sentido algum,

exata inexatidão kantiana, histórico materialismo insano de sábios profetas, tolos filósofos.

Homens ricos, homens bons, capitalistas, fascistas, liberais,

Pais, filhos, mães e irmãos,

Todos homens, todos verdadeiros loucos, terra dura de coração ...

Loucura humana na estampa de um homem
só
Vermelha rosa de pétalas maceradas
Perfume divino que vai ao céu,
Sumo forte, morte que escorre e
Amolece a terra dura do coração da
gente.

Pseudônimo: Bitoca5

A percepção fenomenológica e complexa da condição humana que aqui procuramos ressaltar significa compreender o humano como um só laço de relações que são concebidas como experiência vivida. Assim, a dignidade é vivenciada na interação com o outro, com os demais seres, com o cosmos; de tal modo que a dignidade humana é inseparável da dignidade planetária. Por outro lado, a faticidade fenomenológica do Princípio da Dignidade Humana se realiza mediante a concretização dos Direitos Humanos, como experiência vivida nas ruas, nos hospitais, nos parques, nos jardins...

Em face de tais reflexões, é possível constatar, por outro lado, que a percepção de antagonismo entre indivíduo e sociedade, interesse privado e interesse público, bem como a compreensão da dignidade humana em sentido meramente individual, inviabiliza a incorporação do sentido intersubjetivo e social do Princípio Constitucional.

Impõe-se a seguinte reflexão: é possível pensar a dignidade humana excluindo-se a identidade planetária do sujeito? É razoável pensar a condição humana descontextualizada de seu habitat natural? Definitivamente, não. A compreensão do Princípio da Dignidade Humana deve contemplar a compreensão da dignidade planetária, que implica no respeito à condição de existência de todos os seres que interagem com o homem neste planeta.

Como fundamento para a construção do Princípio da Dignidade Planetária, o qual abrange a concepção de dignidade humana para além de uma perspectiva antropocêntrica, invocamos Hannah Arendt, nos seguintes termos:

A Terra é a própria quintessência da condição humana e, ao que sabemos, sua natureza pode ser singular no universo, a única capaz de oferecer aos seres humanos um habitat no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício. O mundo - artifício humano - separa a existência do homem de todo ambiente meramente animal; mas a vida, em si, permanece fora desse mundo artificial, e, através da vida, o homem, permanece ligado a todos os outros organismos vivos. (ARENDR, 1981, p. 10)

Nesse contexto, observa-se que as ciências não têm medido esforços para tornar artificial a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza. Segundo Hannah Arendt, o mesmo desejo de fugir da prisão terrena manifesta-se na tentativa de criar a vida numa proveta, no desejo de misturar, sob o microscópio, o plasma seminal congelado de pessoas comprovadamente capazes a fim de produzir seres humanos superiores e alterar-lhes o tamanho, a forma e a função (ARENDR, 1981). Todo esse aparato das tecnociências talvez revele, de certo modo, o desejo de transcender a condição humana, com todas as limitações que lhe são inerentes.

Essa fabricação do humano pela ciência parece motivada por uma rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada – um dom gratuito, que o homem deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo. “Não há razão para duvidar de que sejamos capazes de realizar essa troca, tal como não há motivo para duvidar de nossa atual capacidade de destruir toda a vida orgânica da terra” (ARENDR, 1981, p. 11). A questão que se impõe é se é eticamente desejável que venhamos a utilizar nessa direção nosso conhecimento científico e técnico.

Por outro lado, com base nas ciências da complexidade, a compreensão de dignidade do homem procura romper com toda concepção demasiado racionalista que engessa ou endeusa o humano, levando em conta o seu inacabamento e incompletude, que se revelam não só nos limites da sua razão, mas também nos limites do seu espírito. Para Morin, o ser humano, por sua própria condição, apresenta-se sempre infantil e adolescente, inclusive na idade adulta; infantil diante da morte (MORIN, 2003b). Tal compreensão do humano:

Mostra-o arcaico, sob uma casca moderna; neurótico, sob a carapaça da normalidade. Mostra que a inteligência é difícil e que a ilusão é o seu risco permanente. Mostra a relação complementar e antagônica indivíduo/sociedade. Indica a dialética do que submete e do que liberta. Adverte que o desenvolvimento técnico, industrial e econômico é acompanhado por um novo subdesenvolvimento psicológico, intelectual e moral. (MORIN, 2003b, p. 289)

Por um diálogo transcultural

Considerando a perspectiva cultural, pode-se estabelecer uma diferença substancial entre dignidade humana (aquela reconhecida indistintamente a todos os seres humanos, como ontologicamente inata à condição humana) e dignidade da pessoa humana, concretamente considerada, no contexto de seus aspectos culturais, conforme construção social em determinado momento histórico.

Como exemplo desse conteúdo cultural e axiologicamente variável, temos a admissão da pena de morte em determinados países como meio de combate à criminalidade, e, em outros, a expressa vedação constitucional, por considerá-la atentatória à proibição de penas cruéis, as quais violariam a dignidade da pessoa humana e o primado fundamental da proteção da vida.

As diferenças culturais das sociedades humanas conduzem à constatação de concepções díspares sobre o princípio constitucional citado, o qual foi essencialmente construído pela cultura ocidental, que se pretende hegemônica. Considerando-se tal diversidade cultural, seria razoável a legitimação da supremacia da concepção ocidental de dignidade da pessoa humana?

A questão que se impõe é a reflexão a respeito da existência de um núcleo essencial, intangível de proteção da pessoa humana e, portanto, da invariabilidade de tratamento jurídico relativamente a esse cerne fixo, independentemente das variações histórico-culturais.

Partindo-se da premissa de que “todas as culturas são incompletas e que os *topoi* de uma cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a cultura a que pertencem” (SANTOS, 2006, p. 86), impõe-se a necessidade de um diálogo transcultural para melhor compreensão do Princípio da Dignidade Humana.

Boaventura de Souza Santos propõe, nesse contexto, a realização de um “trabalho de tradução intercultural” (SANTOS, 2006, p. 127-134), pois, as trocas desiguais entre culturas díspares têm ensejado a morte das concepções da cultura subordinada (epistemicídio) e, conseqüentemente, o extermínio dos grupos sociais titulares dessa cultura (genocídio). (SANTOS, 2006)

Para Boaventura, a tradução entre as compreensões culturais assume a forma de um diálogo intercultural, o qual consiste:

No trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com vista a identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes respostas que fornecem para elas. Tenho vindo a propor um exercício de hermenêutica diatópica a propósito da preocupação isomórfica com a dignidade humana entre o conceito ocidental de direitos humanos, o conceito islâmico de *umma* e o conceito indu de *dharma*. (...) Ocorre que a universalidade dos direitos humanos não pode ser dada por adquirida. A idéia de dignidade humana pode ser formulada em diferentes linguagens. Em lugar de serem suprimidas em nome de universalismos abstratos, essas diferenças devem tornar-se mutuamente inteligíveis, através da tradução e do que designo por hermenêutica diatópica. (SANTOS, 2006, p. 124)

O objetivo do diálogo intercultural constitui-se na maximização da consciência da incompletude recíproca das culturas (SANTOS, 2006), o que enseja a necessidade de uma relação de complementaridade entre elas (MORIN, 1998). “O exercício de reciprocidade entre culturas consiste em transformar as premissas de argumentação de uma dada cultura em argumentos inteligíveis e credíveis noutra cultura” (SANTOS, 2006, p. 87).

Nessa perspectiva, o “trabalho de tradução intercultural” visa a

esclarecer o que une e o que separa as diferentes práticas, de modo a determinar as possibilidades e os limites da articulação ou agregação entre eles. Dado que não há uma prática social ou um sujeito coletivo privilegiado em abstrato para conferir sentido e direção à história, o trabalho de tradução é decisivo para definir, em concreto, em cada momento e contexto histórico, quais as constelações de práticas com maior potencial contra-hegemônico. (SANTOS, 2006, p. 127)

Entretanto, o grande desafio que se circunscreve nesse contexto consiste em saber como maximizar a interculturalidade sem subscrever o relativismo cultural e epistemológico. Seria possível constituir uma posição antropológica sem fundá-la em princípio absoluto?

Para Morin (2005a), tal posição antropológica supõe assumir a condição humana mediada pela auto-ética, conforme enfatizado no Método 6. Dessa forma, a antropológica contém o caráter trinitário do circuito indivíduo/espécie/sociedade e assim nos faz assumir o destino humano nas suas antinomias. Tal percepção eleva, ao patamar ético, a consciência antropológica que reconhece a unidade de tudo o que é humano na sua diversidade e a diversidade em tudo o que é unidade; daí a missão de salvaguardar por toda parte a unidade e a diversidade humanas. A antropológica liga a ética do universal à ética do singular.

Portanto, não se propugna o relativismo cultural, enquanto ausência de critérios de hierarquias de validade entre diferentes formas de percepção da dignidade humana. O relativismo é uma posição insustentável porque torna impossível qualquer relação entre concepção de dignidade humana e emancipação social. Se tudo valesse e valesse igualmente como compreensão da condição humana, todas as percepções tornar-se-iam igualmente válidas ou, por outro lado, igualmente inválidas.

Ocorre que a concepção de direitos humanos assenta-se num conjunto de critérios tipicamente ocidentais. Tais critérios partem do pressuposto de que existe uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente. Tal natureza humana é essencialmente diferente e superior à restante realidade. Na concepção kantiana, o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irredutível que tem de ser defendida da sociedade ou do Estado, e tal dignidade implica na autonomia do indivíduo, que requer da sociedade o reconhecimento de sua liberdade individual.

Constata-se, hoje, a “ocidentalização” da concepção de dignidade humana, uma vez que todos estes pressupostos são facilmente distinguíveis de outras formas de compreensão em outras culturas não-ocidentais. Qual a razão da universalidade abstrata ter se tornado uma característica marcante da compreensão dos direitos humanos?

A marca ocidental liberal do discurso dominante dos direitos humanos pode ser identificada na Declaração Universal de 1948, elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo. Em tal documento há o reconhecimento dos direitos e liberdades individuais de forma enfática, constatando-se a prioridade concedida aos direitos cívicos e políticos sobre os direitos sociais e culturais; sendo, o direito de propriedade, o primeiro e, durante muitos anos, o único direito econômico efetivamente reconhecido no mundo ocidental.

Por outro lado, nessa declaração, o homem encontra-se separado do resto do universo, do qual é legislador supremo: os demais seres vivos não estão abrangidos. O homem também se encontra separado da sociedade, pois é enaltecido, especialmente, como indivíduo. Valoriza-se uma espécie de democracia matemática, pela qual a sociedade é a soma de indivíduos livres, que se unem mediante o contrato social para realizar objetivos comuns, especialmente na busca da segurança. Porém, tal concepção de indivíduo encontra-se distante da percepção de pessoa, ou da dignidade da pessoa humana. A noção de pessoa é mais ampla do que a de indivíduo, pois abrange o ideário de comunidade, predispondo à solidariedade e libertando o indivíduo do fardo pesado da solidão, tão presente nos valores da modernidade.

Nesse contexto, precisamos estabelecer uma relação entre Direitos Humanos e Dignidade Humana, para melhor compreensão da reflexão ora proposta. Considero, para fins da defesa desta tese, que a construção histórica dos Direitos Humanos reflete, concretamente, o que o Princípio da Dignidade Humana propõe, ou seja, os Direitos Humanos Fundamentais representam a concretização das dimensões individual, social, antropolítica e antropolítica da dignidade humana, de forma recursiva e complementar.

Refletindo sobre a história dos direitos humanos no período imediatamente subsequente à Segunda Grande Guerra, constata-se que as políticas de direitos humanos estiveram, de certa forma, a serviço dos interesses econômicos e geopolíticos dos Estados capitalistas hegemônicos. O discurso sobre os direitos humanos coexistiu com atrocidades indescritíveis, as quais foram avaliadas de acordo com revoltante duplicidade de critérios (SANTOS, 2006).

No que tange à manipulação da temática dos direitos humanos nos Estados Unidos pelos meios de comunicação, Falk relata a dualidade entre uma "política de invisibilidade" e uma "política de supervisibilidade" (FALK, 1981, p. 4). A ocultação, durante uma década, das notícias sobre o trágico genocídio do povo *maubere*⁶ no Timor Leste, o qual exterminou mais que 300 mil vidas, é um exemplo da política de invisibilidade que Falk denuncia. Tal ocultação aos europeus ocorreu para facilitar a continuação do próspero comércio da Europa com a Indonésia. Por outro lado, como exemplo da política de supervisibilidade, Falk relata os apelos norte-americanos pós-revolucionários em defesa dos direitos humanos no Irã e no Vietnã. Para o referido autor, "os pólos de invisibilidade e de supervisibilidade estão intimamente correlacionados com os imperativos da política externa norte-americana" (FALK, 1981, p.5).

Não se trata, entretanto, de fundar-se em uma idéia abstrata de dignidade humana, mas de buscar-se a construção da universalidade concreta de tal compreensão. No que se refere a tal questão, Edgar Morin nos convida à seguinte reflexão:

Na busca da universalidade concreta, o obstáculo não procede apenas das instâncias ego ou etnocêntricas que sacrificam sempre o interesse geral a seus interesses particulares, mas também de uma aparente universalidade, que julga servir o interesse geral, no entanto obedece apenas a uma racionalização abstrata. A norma do universal concreto é muito difícil de aplicar. O interesse geral não é nem a soma, nem a negação dos interesses particulares. A ecologia da ação nos mostra que a ação a serviço do interesse geral pode ser desviada num sentido particular. Nossa idéia do interesse geral deve ser freqüentemente reexaminada em referência a nosso universo concreto, que é o planeta Terra. (MORIN, 2005b, p. 144-145)

⁶ O termo *maubere* é, como conceito político identificador de todo um povo ou nação, de conhecimento recente. De um nome próprio corrente numa determinada região de Timor Leste, 'maubere' tornou-se o símbolo da humilhação colonial do timorense autóctone, em particular, da maioria do povo não assimilado, geralmente pobre, esfarrapado, montanhês e pé descalço. Poder-se-ia dizer que já no tempo colonial, 'maubere' deixara de ser um simples nome próprio para se tornar um conceito político e sócio-antropológico de diferenciação da gente mais humilde e autóctone dos colonizadores e naturais assimilados. 'Maubere' era, assim, o timorense no mais profundo das suas identidades." Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/cplp/timor/fretilin.htm>. Acesso em: junho 2008.

Assim, o critério para buscar a universalidade concreta é a contextualização da questão em face de nossa identidade planetária. Logo, a compreensão da dignidade humana em face de uma universalidade concreta não é antropocêntrica, porque requer a compreensão da dignidade planetária, a qual implica na formação de uma consciência planetária, como produto da solidariedade ecológica, pois:

A vida, nascida da Terra, é solidária da Terra. A vida é solidária da vida. Toda vida animal tem necessidade de bactérias, plantas, outros animais. A descoberta da solidariedade ecológica é uma grande e recente descoberta. Nenhum ser vivo, mesmo o humano, pode libertar-se da biosfera. (MORIN, 2005b, p. 53)

Por outro lado, a realização de um diálogo transcultural sobre dignidade humana poderia ocorrer, por exemplo, entre a concepção dos direitos humanos na cultura ocidental e a compreensão do *dharma* na cultura hindu.

Santos (2006), no que se refere à realização do diálogo intercultural nesse contexto, atenta para a possibilidade de contestação sobre a legitimidade de tal diálogo, pois versaria sobre uma concepção secular, como são os direitos humanos e concepções religiosas, como é o caso do hinduísmo. Entretanto, é na própria distinção entre o secular e o religioso que encontramos a riqueza da prática de tradução transcultural e da possibilidade de construção de uma dimensão transdisciplinar de compreensão da dignidade do homem.

Segundo Panikkar, *dharma*

é o que sustenta, dá coesão e, portanto, força, a uma dada coisa, à realidade e, em última instância, aos três mundos (triloka). A justiça dá coesão às relações humanas; a moralidade mantém a pessoa em harmonia consigo mesma; o direito é o princípio do compromisso nas relações humanas; a religião é o que mantém vivo o universo; o destino é o que nos liga ao futuro; a verdade é a coesão interna das coisas. [...] Um mundo onde a noção de *dharma* é central e quase onipresente não está preocupado em encontrar o "direito" de um indivíduo contra outro ou do indivíduo perante a sociedade, mas antes em avaliar o carácter dharmico (correcto, verdadeiro, consistente) ou adharmico de qualquer coisa ou ação no complexo teantropocósmico total da realidade. (PANIKKAR, 1984, p.39)

Considerando-se tal perspectiva hindu de *dharma*, a concepção ocidental de direitos humanos é incompleta e insuficiente, porque não estabelece a conexão fundamental da parte (o indivíduo) e o todo (o cosmos). Na perspectiva *dharmica*, a idéia de direito subjetivo, conforme concebida no direito ocidental, não está presente, pois, segundo tal concepção, o gênero humano não tem o “direito” de sobreviver senão na medida em que cumpre o dever de manter o mundo. Tais direitos não seriam atribuídos ao homem unicamente, pois este não passa de um elemento do cosmos. Os direitos da natureza e das demais criaturas também devem ser definidos. Para tal compreensão, o indivíduo constitui-se em mera abstração, porque não existe fora das relações que o conectam com os elementos que compõem o mundo real. Daí a inexistência dos direitos do homem, na sua percepção individual.

Nesse contexto, a compreensão de dignidade humana no ocidente subverte o que é fundamental, na medida em que enfatiza como primordial o que é meramente derivado, isto é, os direitos humanos. Em realidade, a percepção da dignidade humana de forma conexa à dignidade planetária, como realidades interdependentes, enseja, como imperativo primordial, o dever dos indivíduos de encontrarem o seu lugar na ordem geral da sociedade e de todo o cosmos.

Se olharmos conforme a perspectiva do *dharma*, a concepção ocidental dos direitos humanos revela-se obscurantista, pois funda-se em uma simetria mecanicista entre direitos e deveres, garantindo direitos a quem pode exigir deveres. Essa é a razão pela qual, na concepção ocidental dos direitos humanos, a natureza não tem direitos: porque não lhe podem ser impostos deveres. Pelo mesmo motivo é impossível garantir direitos às gerações futuras: não têm direitos porque não têm deveres (SANTOS, 2006).

Por outro lado, torna-se necessário agregar à compreensão do trabalho de tradução a noção de transculturalidade, a qual transcende a perspectiva intercultural. O que difere o transculturalismo do interculturalismo? Qual a razão da defesa de uma compreensão transcultural e não meramente intercultural de dignidade humana?

Para responder tal questão, recorreremos a Edgar Morin, no que se refere à distinção entre interdisciplinaridade e transdisciplinaridade:

Os fenômenos são cada vez mais fragmentados, e não se consegue conceber a sua unidade. É por isso que se diz cada vez mais: 'Façamos interdisciplinaridade'. Mas a interdisciplinaridade controla tanto as disciplinas como a ONU controla as nações. Cada disciplina pretende primeiro fazer reconhecer sua soberania territorial, e, à custa de algumas magras trocas, as fronteiras confirmam-se em vez de se desmoronar. (MORIN, 2003a, p. 135)

Na proposta de interculturalidade, da mesma forma que na interdisciplinaridade, há a manutenção das fronteiras culturais, com a ocorrência de magras interpenetrações, sendo mister, no entanto, o desmoronamento de tais fronteiras para que haja a emergência de um diálogo transcultural profundo, capaz de construir novos paradigmas de compreensão da dignidade humana.

Ocorre que a percepção monocultural do que seja dignidade humana, segundo a universalização ocidental, é excludente de toda a riqueza e diversidade cultural dos povos não-ocidentais, que muito têm a contribuir para a construção de uma nova percepção da condição humana em relação dialógica com o cosmos e a natureza, na perspectiva de construção de um novo contrato natural.

Segundo Vandana Shiva (2003), as monoculturas da mente fazem a diversidade desaparecer da percepção e, conseqüentemente, do mundo. O desaparecimento da diversidade corresponde ao desaparecimento das alternativas. Na verdade, as monoculturas são uma fonte de escassez e pobreza. As diversidades natural e cultural são fontes de riqueza e alternativas.

O respeito à diversidade cultural e a realização de um diálogo transcultural, que transcende a perspectiva da interculturalidade, é fundamental para a emergência de um novo humanismo, o humanismo planetário, que reconhece a dignidade de outros seres que habitam a terra, sem a qual torna-se impossível a realização da dignidade humana.

Não obstante a diversidade cultural quanto à concepção de dignidade do homem e a relação dialógica dessas culturas, não excluimos sua unidade ontológica inata à condição humana. Em face disso, parece-nos que é possível encontrar unidade em tal diversidade, havendo, portanto, um núcleo essencial intangível, o qual compreende a vida, a liberdade, a igualdade, e a fraternidade, valores a serem preservados universalmente como inatos à humanidade.

Edgar Morin, no Diálogo sobre a natureza humana estabelecido com Boris Cyrulnik, pondera que a diversidade da natureza humana não exclui sua unidade, o que contribui para a concepção de dignidade humana transcultural, ao mesmo tempo em que fundamenta a existência de unidade em seu núcleo intangível:

O tesouro da vida e da humanidade é a diversidade. Entretanto, a diversidade de modo algum nega a unidade (...). A extraordinária riqueza humana é um tronco comum – aquilo a que se pode chamar uma natureza humana – a partir da qual existem possibilidades inusitadas de diversidade individual, cultural. (...) Realizar unidade da espécie humana ao mesmo tempo que se respeita sua diversidade, é uma idéia não apenas de fundo, mas de projeto. (MORIN; CYRULNIK, 2004a, p. 37-38)

Portanto, compreender a unidade da dignidade humana em sua diversidade cultural é fundamental para que o princípio constitucional a ela correspondente possa gerar ações compatíveis com a ética da comunidade planetária, que transcende a percepção individualista e monocultural de dignidade, capaz de promover a regeneração do verdadeiro humanismo.

Partindo-se da premissa de que nós, os humanos, estamos unidos pela cultura e separados pela cultura que nos diferencia, seria possível estabelecer a unidade da dignidade humana em sua diversidade cultural? Em outras palavras, seria possível estabelecer um núcleo imutável, universal na compreensão da dignidade humana, que seria válido para todas as culturas?

A questão é complexa, pois sua resposta encontra-se no interior do paradoxo da condição humana, porque compomos uma unidade na diversidade, nos constituímos de uma unidade múltipla. Ao mesmo tempo em que nos unimos em torno de uma identidade planetária, nos separamos em face da diversidade cultural. Portanto, são os valores de nossa identidade planetária que estabelecem o núcleo intangível e universal da dignidade humana. E que valores seriam esses? O cuidado com a vida humana e planetária, o respeito à liberdade e à igualdade de todos os seres na condição de hóspedes deste planeta, a solidariedade ecológica, o cultivo da convivência harmônica e pacífica e o apreço pelo bem-estar e a felicidade dos seres que têm a Terra como seu habitat. Portanto, qualquer ação ou omissão que viole tais

valores universais é contrária à dignidade humana, pois fere os valores de nossa identidade planetária, comprometendo a unidade na diversidade.

Com base nessas premissas, voltemos à reflexão sobre as condições de desigualdade e opressão em que vivem as mulheres islâmicas, sendo submetidas, inclusive, à negação do prazer sexual. Consideramos que tais práticas, independentemente da diversidade cultural, ferem o núcleo fundamental da dignidade humana, pois comprometem o bem-estar, a felicidade e a saúde de tais mulheres.

Por outro lado, também consideramos que as ações e omissões que contribuem para a degradação do meio ambiente e da natureza também ferem a dignidade humana em seu núcleo fundamental, pois afetam nossa Terra-Pátria, que confere a identidade planetária aos humanos. A compreensão da dimensão cósmica e planetária da dignidade humana se funda no estabelecimento de um contrato natural, que viabilize uma nova aliança do homem com a natureza, conforme propõem Ilya Prigogine, Isabelle Stengers e Michel Serres. Nessa nova aliança o homem sai da condição de dominador e parasita para a condição de hóspede amável, disposto a cuidar de seu habitat, e com ele desenvolver uma relação simbiótica e solidária.

Compreensão jurídica e filosófica do Princípio da Dignidade Humana

Muito antes que o Princípio da Dignidade Humana fosse incorporado pelo Direito, na história da filosofia, inúmeros pensadores, desde a antiguidade, se ocuparam da reflexão sobre o que é dignidade humana, levando em consideração uma multiplicidade de aspectos, tais como sua dimensão ontológica, ética, política e intersubjetiva.

Observa-se que, na antiguidade clássica, os gregos não consideravam a singularidade pessoal da dignidade humana. Aristóteles “bem exaltava o homem, quando perfeito, como o melhor de todos os animais, todavia, quando afastado do direito e da justiça, como o pior de todos” (BODENHEIMER, 1966, p. 23). Para os estóicos, o homem, seguindo os ditames da razão, de acordo com sua natureza

cósmica e divina, conduzia sua vida em conformidade com as leis da própria natureza. A noção de dignidade estava assentada, portanto, no aspecto divino e racional da natureza humana, fundamentado na existência de uma lei válida universalmente em todo o cosmo. Idealizavam a existência de um “estado-mundo” onde todos os homens viveriam de forma harmoniosa, sob a direção e inspiração da razão divina.

Os estóicos concebiam os homens como essencialmente iguais, de modo a considerarem qualquer discriminação em razão do sexo, classe, raça ou nacionalidade como injustas e contrárias à lei da natureza. Essa concepção de igualdade, paulatinamente, passa a ser incorporada à filosofia política e à interpretação do direito romano, ensejando mudanças históricas quanto às concepções referentes à escravidão. Assim, houve a admissão de que a escravidão contraria a natureza da condição humana, sendo que o *Corpus Juris Civilis*, de Justiniano, passou a subentender que existe uma lei natural que revela a igualdade entre os homens. Seguindo essa esteira de entendimento, Sêneca, também filósofo romano estóico, propôs uma regulamentação que abrandaria a crueldade da prática da escravidão, determinando que “é preciso tratar os escravos com bondade” (BODENHEIMER, 1966, p. 23).

Platão, Aristóteles e os estóicos, bem como os pensadores e teólogos cristãos, contribuíram para a construção dos fundamentos desse importante princípio ético e jurídico. O cristianismo, especialmente, lançou sementes profundas para a transformação paradigmática dos valores éticos da sociedade humana. A passagem a seguir, contida na epístola escrita pelo apóstolo Paulo aos coríntios sintetiza a dignidade humana com fundamento na suprema excelência do amor: “ainda que tivesse o dom de profecia e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência, ainda que tivesse toda a fé, de maneira tal que transportasse os montes, e não tivesse amor, nada seria”. (1Co, 13:2)

Por outro lado, a concepção de justiça de Santo Tomás de Aquino é percebida como “um hábito pelo qual o homem, por vontade constante e perpétua, dá a cada um o que lhe pertence” (GOMES, 2005, 23). Logo, pela justiça distributiva, assim estabelecida, a medida da dignidade encontra-se na posição em que o indivíduo ocupa na sociedade, sendo conferidos bens diversos às pessoas na proporção de sua

dignidade pessoal, isto é, quanto mais destacada é a posição social do indivíduo, mais ele é beneficiado na distribuição dos bens, segundo os valores da própria comunidade. O sentido da igualdade entre os homens é proporcional à dignidade ou a honra pessoal.

Também na concepção tomista, encontra-se a alteridade e o dever ético como aspectos essenciais da realização da Justiça. Dessa forma, Tomás de Aquino introduz a idéia da intersubjetividade, ou de reconhecimento da importância da presença do outro para a compreensão do que seja digno de valor ou de justiça, ensejando, assim, a exigência de realização do dever, considerando que ser justo é prestar o devido a alguém (NADER, 1996, p. 199).

O valor da dignidade da pessoa humana, não obstante tenha raízes no pensamento clássico, vincula-se, especialmente, à tradição cristã, a qual enfatiza a relação individual do homem com Deus que também é pessoa. A partir dessa verdade teológica, que identifica o homem à imagem e semelhança do Criador, deriva sua eminente dignidade e grandeza, bem como seu lugar na história e na sociedade. Em face disso, a dignidade da pessoa não emerge do texto constitucional, mas trata-se de um valor preexistente a toda experiência especulativa, razão pela qual, o ser humano é o centro de toda a proteção e imputação jurídica.

Durante a modernidade, com o emergir da filosofia humanista, há a ruptura da visão filosófico-teológica medieval, passando-se a valorizar o interesse pelo homem considerado em si mesmo. É nesse contexto que o tema "dignidade do homem" adquire um novo sentido, opondo-se à concepção medieval da "miséria do homem", o ser caído, descendente de Adão, marcado pelo pecado original.

Nesse período, ou seja, durante o século XV, mais precisamente em 1486, o filósofo humanista cristão Giovanni Pico Della Mirandola escreve a obra *A dignidade do homem*, a qual valoriza a liberdade humana, concebendo o homem como o centro da criação, atribuindo-lhe uma dignidade natural, inerente à sua própria condição, na qual o homem é um microcosmo, que reproduz em si a harmonia do cosmo, constituindo-se num Deus não em sentido absoluto, mas um 'deus humano'.

Inobstante a relevância das contribuições aferidas pela filosofia antiga, medieval e pelo humanismo, o grande marco da construção histórica do princípio de proteção da dignidade humana se dá com a obra de Kant, o qual foi o primeiro

pensador a sustentar a necessidade de tornar o reconhecimento da dignidade do homem como uma questão de caráter ético-filosófico e, essencialmente, de natureza sócio-jurídica fundamental, a ser tutelada pelo Estado. Kant reflete sobre o tema, não de forma implícita, como seus precursores, mas de maneira a colocar a questão da dignidade da pessoa humana em posição de destaque, percebendo-a como fim e não como meio, rechaçando qualquer postura que conduza ao tratamento do homem como objeto, ou instrumento para outros fins.

Em uma macrosíntese do pensamento kantiano, podemos identificar na sua obra a reflexão sobre dois problemas filosóficos fundamentais: um relativo aos limites e possibilidades de aplicação do conhecimento; outro relativo à ação humana e aos problemas morais a ela relacionados. Para esta tese interessa a segunda questão proposta, pois foi neste campo de investigação que Kant desenvolveu a concepção de dignidade da pessoa humana que ainda prevalece na contemporaneidade.

Para Kant, a racionalidade assume um papel preponderante na compreensão da ética humana, pois o homem é responsável por seus próprios atos e consciente de seus deveres, sendo livre para atribuir a si mesmo sua própria lei. A esse mundo de liberdade, que confere a possibilidade de sujeitar-se à sua própria lei, o homem pertence como ser moral, pois a razão prática humana é capaz de criar normas e fins morais, bem como impô-las a si mesma. Em face disso, o homem necessita do dever para tornar-se um ser moral, pois obedecê-lo consiste em obedecer a si mesmo, na medida em que foi o próprio ser humano que, consciente e racionalmente, estabeleceu o dever.

Por outro lado, o referido autor pondera que, por não sermos apenas seres morais, mas também seres naturais condicionados a apetites, impulsos, desejos e paixões, os valores, fins e leis morais não são espontâneos em nosso ser, necessitando, em razão disso, assumir a forma de um dever, o qual precisa sujeitar toda ação moral. Tal sujeição a um dever não é meramente indicativa, mas imperativa, não admitindo condições e valendo para todas as circunstâncias da ação moral. Trata-se, portanto, de um "imperativo categórico", uma ordem incondicional, uma "lei moral interior".

Kant exprime o imperativo categórico numa fórmula geral: "Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal" (KANT, 2000, p. 59). Assim, o ato moral acaba por ser aquele que se realiza com o acordo entre a vontade e as leis universais que ela mesma criou. Dessa fórmula geral Kant deduz três outras máximas morais, quais sejam:

1) Age como se a máxima de tua ação devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza; 2) Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio; 3) Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza. (KANT, 2000, p.59)

Conforme observado, a exigência estabelecida na segunda fórmula corresponde à noção de dignidade da pessoa humana. Disso decorre que o respeito à dignidade humana em Kant é um imperativo categórico, um dever incondicional. O autor afirma, ademais, que o homem, como ser racional e livre,

existe como um fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo, como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem de ser considerado simultaneamente como fim. (KANT, 2000, p. 69)

Dessa forma, Kant considera que todas as ações que conduzem à coisificação do ser humano, como um instrumento de satisfação de outras vontades, são vedadas por absoluta afronta à dignidade da pessoa humana. Portanto, "o valor de todos os objetos que possamos adquirir pelas nossas ações é sempre condicional" (KANT, 2000, p. 68), no sentido de estarem sujeitos à satisfação e ao respeito à dignidade da pessoa humana.

Toda noção de dignidade, segundo o referido filósofo, está centrada na racionalidade da condição humana, de modo que:

Os seres cuja existência depende não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm, contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo

que os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer, como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objeto de respeito). (KANT, 2000, p. 68)

Podemos perceber, nesse contexto, que a compreensão kantiana sobre dignidade é extremamente antropocêntrica, pois, para o referido autor, somente as pessoas, ante o fato de serem seres racionais, são um fim em si mesmas. Os demais seres vivos, em virtude de sua irracionalidade, são considerados coisas. Entretanto, o próprio Kant considera que mesmo os seres irracionais possuem um valor, embora é bem verdade que este seja relativo, na medida em que são suscetíveis à atribuição de um preço e não de dignidade, a qual não tem preço.

Entretanto, essa percepção exclusivamente antropocêntrica da dignidade humana tem conduzido à fragmentação entre o homem e a natureza, ensejando a utilização instrumental desta última a serviço de interesses humanos, que nem sempre são condizentes com a dignidade humana e/ou planetária, o que tem conduzido à ameaça de destruição do planeta e à impossibilidade de manutenção da vida humana em condições de dignidade.

Segundo Kant (2000, p. 32), “no reino dos fins, tudo tem um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode pôr-se em vez dela qualquer outra como equivalente, mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e, portanto, não permite equivalente, então ela tem dignidade”.

Kant (2000) considera que o homem constitui um fim em si mesmo, não podendo servir como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Nesse contexto, a dignidade da pessoa humana implica na proibição da disponibilização do outro como objeto ou coisa, de modo a torná-lo um instrumento para alcançar determinada finalidade.

Por outro lado, respeitar a dignidade do outro, segundo Kant, não se constitui um dever jurídico eventualmente imposto pela coerção, mas, antes de tudo, um dever de virtude. Para Seelman (2005, p.46), “a concepção kantiana situa-se em termos de conteúdo, a meio caminho entre um dever jurídico e outro dever de virtude, o do amor ao próximo”.

Com base na formulação kantiana, o significado desse “dever de virtude” torna-se bastante impreciso, o que impediria torná-lo passível de imposição estatal. Entretanto, a realidade histórica que emergiu das atrocidades cometidas por Hitler exigiu uma formulação teórica imperativa de observância ao princípio protetivo da dignidade humana, o que tornou a concepção kantiana insuficiente para dar sustento filosófico e jurídico à necessidade de exigência de respeito à dignidade da pessoa, não obstante Kant tenha reconhecido, lindamente, o valor da pessoa humana e do sujeito como a garantia institucional de sua dignidade.

Outro aspecto importante da concepção kantiana é a associação da compreensão da dignidade ao ideário de liberdade. Para ele, a pessoa é dotada de dignidade porque é autônoma e livre. Liberdade, autonomia individual e dignidade formam uma trilogia inseparável. “A autonomia é (...) o princípio da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (KANT, 2000, p. 43).

Entretanto, essa autonomia para Kant não significa culto ao individualismo. Segundo ele, o homem é autônomo quando seus atos estão em conformidade com a lei moral, que é universal. “O homem torna-se livre quando obedece à razão, e não à sua razão individual, mas à razão universal” (KANT, 2000, p. 45).

Logo, conforme tal proposição, “a autonomia não tem relação (...) com o indivíduo, pois não é em seu foro interno que este encontrará a interpretação da linguagem da lei” (KANT, 2000, p. 45). O homem livre, portanto, não é um homem que pode fazer tudo, decidir tudo, pois sua liberdade está limitada à razão universal.

Para Maurer (2005), essa valorização extrema do indivíduo e daquilo que ele pensa ser a verdade, que encontra respaldo na filosofia de Kant, é certamente a maior ameaça atual para a dignidade da pessoa humana no Ocidente. “A recusa de qualquer análise objetiva em nome do reinado do relativismo, longe de levar à tolerância, pode levar ao totalitarismo do indivíduo sobre ele próprio e sobre os outros” (MAURER, 2005, p.71).

O caso do anão, que “ganhava a vida” em um circo na Europa, lançado de um canhão para “divertir” a platéia, ilustra perfeitamente tal problemática. M. Frydman, diante da Assembléia do contencioso no Conselho de Estado, explicou em 13 de outubro de 1995, que:

O respeito à dignidade da pessoa humana, conceito absoluto que é, não poderia (...) comportar quaisquer concessões em função de apreciações subjetivas que cada um pode atribuir à sua pessoa (...), parecendo-nos aqui, portanto, que o consentimento do anão, em relação ao tratamento degradante que sofre, é juridicamente indiferente. (MAURER, 2005, p. 72).

Nesse caso, o comissário Frydman, quando afirmou que "para nós" o comportamento do anão, mesmo que voluntário, era contrário à dignidade, estava expressando o consenso social, universalmente construído na compreensão da dignidade humana, no atual desenvolvimento da civilização.

Assim, podemos considerar que a dignidade da pessoa humana se constitui numa construção dinâmica, que não pode ser compreendida simplesmente através de nossas categorias racionais, porque é transcendente. Entretanto, para preencher esse vazio e para a satisfação de nossas "ânsias" intelectuais em "capturar a verdade", ainda que ela constantemente "escape" à nossa apreensão, podemos dizer que a dignidade é uma qualidade da pessoa humana, sendo, ao mesmo tempo, fonte e finalidade da própria pessoa, o que torna impossível sua delimitação.

Logo, a realidade da dignidade pode ser abordada, refletida, mas não pode ser apropriada definitivamente mediante conceito, pois a dignidade em si constitui-se num diamante precioso, multifacetado, multidimensional, o qual, quando buscamos tocá-lo, se desintegra no ar, para que possamos apreciar sua beleza insólita...

Observa-se que Kant reduz o ser à razão, limitando, portanto, o próprio sentido de dignidade do homem à razão. Entretanto, a razão manifesta somente uma dimensão prática da autonomia do ser, pois o ser não se reduz a seus aspectos da racionalidade prática. Muito além da compreensão do humano em sua racionalidade, está a sua capacidade de amar, de compartilhar afetividade. Eis o atributo que confere, efetivamente, dignidade ao humano!

Verifica-se que a concepção filosófica sobre dignidade humana, desde a antiguidade clássica, esteve pautada, essencialmente, pela noção de liberdade individual e autonomia do sujeito. A referida concepção individualista da dignidade humana acaba por obstruir uma real compreensão de tal realidade fenomênica. Ora, se na formulação do que seja dignidade não há a percepção do sentido coletivo e

intersubjetivo, como aferir a dignidade do outro, a igualdade material, a solidariedade?

Por outro lado, a própria compreensão da dignidade exclusivamente como liberdade constitui-se em postura reducionista, na qual, o Direito, durante muito tempo, se assentou. O respeito à dignidade da pessoa humana, como direito fundamental, especialmente durante a construção do Estado Liberal de Direito nos séculos XIX e XX, traduziu-se pelo respeito à liberdade humana, meramente nos seus aspectos formal e individual.

Durante o século XX, um longo debate foi formulado no âmbito jusfilosófico, com o intuito de conferir dimensão social à noção de dignidade, o que ensejou o reconhecimento jurídico-constitucional não somente dos direitos individuais, como também dos direitos sociais e coletivos, tais como o direito ao trabalho, à educação, à saúde, à moradia, ao lazer, à educação, ao meio ambiente sadio etc. Portanto, quando falamos em direito à dignidade humana, referimo-nos às diversas dimensões de direitos fundamentais intrínsecos à realização da condição humana.

Na presente tese, não pretendemos fazer uma abordagem conceitual da dignidade humana, pois, segundo a percepção do pensamento complexo:

Os conceitos são gavetas que servem para classificar os conhecimentos; os conceitos são formas de confecção que desindividualizam os conhecimentos vivos. Para cada conceito há uma gaveta no móvel das categorias. O conceito é um pensamento morto, já que ele é, por definição, um pensamento classificado. (BACHELARD, 1979, p. 81)

Cientes dos limites dos conceitos para apreender o fenômeno, e de seu caráter instrumental, consideramos que a dignidade humana não é passível de delimitação conceitual, pois qualquer definição escapa ao aspecto essencial de sua riqueza⁷.

⁷ Para Maria da Conceição de Almeida, "os conceitos são ferramentas cognitivas, operadores do pensamento, instrumentos do trabalho intelectual, modelos abstratos que permitem ordenar e compreender o mundo fenomenal. Como sabemos, ferramentas, instrumentos e modelos são meios e nunca fins. Qualquer sacralização do conceito ou defesa conceitual concerne a uma atitude intelectual que amesquinha o pensamento, pois os meios não devem se sobrepor aos fins. (...) Dessa perspectiva, os conceitos não devem nos servir como âncoras, uma vez que a função da âncora é manter o barco parado. Eles se assemelham mais a remos que nos fazem mover nas águas dos

Para fins de sistematização e aprofundamento do tema, proponho uma reflexão sobre a perspectiva de dignidade humana lançada por Ingo Sarlet, o qual nos oferece elementos relevantes para a compreensão das dimensões da dignidade do homem.

Ingo Sarlet⁸, estudioso deste princípio fundamental, procurou delinear a dignidade humana nos seguintes termos:

Temos por dignidade da pessoa humana a qualidade intrínseca e distintiva de cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e co-responsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos. (SARLET, 2005, p. 37)

O referido autor enaltece a multidimensionalidade da dignidade humana, revelando seus aspectos ontológico, político, jurídico e prestacional. Compreende a dignidade da pessoa como uma qualidade intrínseca à condição humana, mas, ao mesmo tempo, manifestada no mundo fenomênico mediante o reconhecimento da garantia de condições materiais pelo Estado e pela comunidade, relacionando-a ao complexo de direitos e deveres referentes à condição de cidadania.

Outra questão importante defendida por Sarlet, na compreensão da dignidade humana, é a idéia de co-responsabilidade de cada ser humano e da comunidade pelo destino digno da própria existência e da vida dos demais seres humanos. Tal ideário se coaduna com a percepção complexa de dignidade humana ora proposta, pois insere a necessidade de compreender a ecologia das idéias e da ação, defendida por

saberes, pelas quais navegamos, e no mundo fenomênico. Ao contrário da âncora, os remos nos permitem avançar, percorrer e ultrapassar círculos, rodopiar, remover os obstáculos superficiais. Essa metáfora ajuda a pensar a natureza nômade dos conceitos (ALMEIDA, 2002, p.13).

⁸ Atualmente, no meio jurídico nacional, o autor, que também exerce a magistratura no Rio Grande do Sul, tem se destacado pelos estudos realizados sobre dignidade humana e direitos fundamentais. Entre as obras relevantes sobre o tema, recomenda-se: *Dimensões da Dignidade Humana: Ensaios de Filosofia do Direito e do Direito Constitucional*; *A Eficácia dos Direitos Fundamentais*; *Dignidade Humana e Direitos Fundamentais*. A referência completa de tais obras encontra-se ao final, nas "Inspirações da tese". ⁸ Assim dispunha o art. 115 da CF de 1934:

Morin. A ecologia da ação tem como pressuposto a relação estreita entre a percepção intelectual e a ação, entre o individual e o coletivo, entre a política e o dia a dia da vida cotidiana. A ecologia da ação diz respeito a "uma rede que interconecta o mais fugaz de todos os atos ao mais esplêndido produto da ciência" (ALMEIDA, 2005, p. 141).

A partir desse sentido pode-se dizer que a dimensão antropológica do Princípio da Dignidade Humana revela o compromisso ético fundamental de todos para a vivência digna de cada um, porque o aspecto relacional e intersubjetivo de tal compreensão insere a função fundamentalmente política deste princípio constitucional.

Ademais, busca-se acrescentar a tal formulação a reflexão sobre a dimensão axiológica. A percepção axiológica do Princípio da Dignidade da Pessoa Humana se constitui um valor unificado dos direitos fundamentais, cumprindo um relevante papel na arquitetura constitucional, na medida em que emerge como fonte de coesão à compreensão dos direitos fundamentais. Assim, o extenso rol de direitos e garantias fundamentais contemplados pelo título II da Constituição Federal de 1988, incluindo os direitos e deveres individuais e coletivos (art. 5º), os direitos sociais (arts. 6º a 11) e os direitos políticos (arts. 14 a 17), reflete a materialização do referido princípio (art. 1º, III).

Por outro lado, tal princípio constitui-se como uma cláusula "aberta" no sentido de conferir respaldo ao surgimento de "direitos novos" não expressos na Constituição de 1988, mas nela implícitos, seja em decorrência do regime e princípios por ela adotados, ou em virtude de tratados internacionais em que o Brasil seja parte, conforme interpretação do disposto no art. 5º, § 2º. Pode-se inferir a existência de um sistema aberto de direitos fundamentais, o que, conforme a perspectiva do pensamento complexo, ilumina o entendimento da possível e salutar comunicação desse sistema com outros oriundos de outras fontes de compreensão da dignidade humana, que transcendem a dimensão jurídica.

Construção histórico-cultural

Não obstante a longa construção filosófica que culminou na incorporação, pelo Direito, do ideal da dignidade humana, é preciso que compreendamos que sua atual concepção é moldada por circunstâncias históricas, uma vez que surgiu a partir da Declaração Universal de 1948, depois dos horrores da Segunda Guerra Mundial. Em face disso, procurou-se, em seguida, inseri-la em documentos jurídicos formais. A idéia de dignidade humana com caráter normativo positivado decorre da comoção diante das atrocidades e do aviltamento que aconteceram naquela tragédia humana (PESSÔA, 2004).

Registre-se que, durante os séculos XVII e XVIII, com o desenvolvimento do jusnaturalismo, a concepção da dignidade da pessoa humana passou por um processo de racionalização e laicização, enfatizando-se a idéia fundamental da igualdade e de liberdade como pilar da dignidade do homem. Com base em tais ideários e no amadurecimento da concepção de dignidade, a Revolução Francesa inaugurou a grande trajetória, ainda hoje inacabada, da conquista constitucional dos direitos humanos.

No início do século XX, da Alemanha emergiu a reação mais violenta contra os princípios racionalistas e cosmopolitas da Revolução Francesa de 1789. Naquele mesmo período surgiu o movimento nazista, propagando a concepção do homem-objeto, que se configura na desconstrução e retrocesso de toda a noção de dignidade humana que vinha se desenvolvendo. Tal processo culminou na era Hitler, que ensejou a destruição e a descartabilidade da pessoa humana, com o extermínio de 11 milhões de pessoas (PIOVESAN, 2002).

Paradoxalmente, o assombro em relação ao horror nazista fez com que a proteção da pessoa humana, como fundamento da Constituição, se tornasse um postulado supremo, de modo que a Alemanha se tornou o primeiro país, ainda no século XX, a estabelecer tal princípio como direito fundamental, inserindo-o em sua ordem constitucional através do art. 1º da Lei Fundamental da República Federal da Alemanha, nos seguintes termos:

- 1) A dignidade da pessoa humana é inviolável. Todas as autoridades públicas têm o dever de a respeitar e proteger.
- 2) O povo alemão reconhece, por isso, os direitos invioláveis da pessoa humana como fundamentos de qualquer comunidade humana, da paz e da justiça no mundo.
- 3) Os direitos fundamentais vinculam, como diretamente aplicáveis, os poderes legislativo, executivo e judicial. (SILVA, 1998, p. 89)

O Tribunal Constitucional Alemão, desde a inserção da referida norma protetiva na lei suprema do país, tem conferido plena eficácia ao princípio ora estudado, determinando, por exemplo, o reajuste de pensão a uma viúva, por considerar que os valores percebidos atentavam contra a dignidade humana de sua família, por não atender ao “mínimo existencial” (SARLET, 2004). Imagine, no Brasil, o Supremo Tribunal Federal determinando o aumento do salário mínimo por considerá-lo “indigno” e, portanto, inconstitucional por atentar contra a dignidade humana, com base no art. 1º, III, de nossa Magna Carta!

Em outra ocasião, a Corte Alemã considerou que “a retirada de órgãos e todas as medidas a ela relacionadas devem ser executadas sob a observância da dignidade do doador de órgãos, estabelecendo a eficácia da proteção da dignidade inclusive *pos mortem*” (KLOEPFER, 2005, p. 153). Tais decisões jurisprudenciais evidenciam a seriedade com que o poder judiciário daquele país interpreta tal princípio, considerando-o como fundamento soberano da ordem constitucional alemã.

Na compreensão das razões históricas que levaram à constitucionalização do Princípio da Dignidade Humana, inicialmente na Alemanha, e, posteriormente, nas diversas Constituições ocidentais, o estudo do pensamento de Hannah Arendt é fundamental, especialmente nas obras: *As origens do totalitarismo* e *A condição humana*. Nesses escritos observamos uma reflexão sobre a dignidade humana, ainda que não haja referência expressa desses termos. Nos estudos sobre o totalitarismo, fundamentados a partir de uma profunda análise das experiências nazistas e stalinistas, podemos perceber as principais razões de tal constitucionalização.

Arendt (1975), ao refletir sobre a crise do Estado contemporâneo, que deu ensejo ao surgimento de Estados totalitários, demonstra que, em face de uma estrutura de dominação estatal burocrática, fundada no terror, os padrões morais e

as categorias políticas tradicionais tornam-se vulneráveis, o que possibilitou as mais aviltantes ofensas à dignidade da pessoa humana. Durante a Segunda Guerra Mundial, conforme relato da própria autora, até mesmo as vítimas perderam a noção do valor inerente à pessoa humana, na medida em que era comum os próprios líderes das comunidades judaicas negociarem a libertação de judeus “mais cultos” ou “importantes”, em troca de judeus “comuns.”

Ocorre que o totalitarismo compromete a condição humana, pois considera o sujeito como um ser supérfluo. Como proposta de organização de sociedade, o totalitarismo ensejou uma ruptura no desenvolvimento da civilização ocidental, negando qualquer critério razoável de equidade. A reflexão sobre o fenômeno totalitário nos conduz à clara percepção de que nesse tipo de formação estatal são criadas condições para a descartabilidade de seres humanos, em flagrante desrespeito ao valor da pessoa.

Nesse contexto histórico, Arendt (1975) considera que surge a necessidade de se criar instrumentos que afastem a perspectiva totalitária. Para isso, torna-se necessária a recuperação da pluralidade do espaço público da palavra e da ação, viabilizando a emergência da criatividade de cada ser humano. Para a autora, a liberdade e a palavra não se constituem em coisas dadas, mas construídas a partir da promoção de um espaço público democrático, que permita o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas. Dessa forma, o pensamento de Hannah Arendt tornou-se significativo no momento histórico em que se procedeu à constitucionalização do valor da dignidade humana na forma de princípio nas diversas Constituições mundiais. Ademais, sua obra serve de parâmetro para compreendermos a importância da promoção da dignidade humana numa sociedade que se propõe democrática como a brasileira.

No Direito brasileiro, temos uma longa trajetória a percorrer para a conquista da eficácia social do Princípio da Dignidade Humana, sendo mister destacar a necessidade da introdução de mecanismos efetivos de proteção da dignidade da pessoa humana, a qual deve constituir-se como princípio unificador dos direitos fundamentais, de modo a consolidar e legitimar o Estado de Direito, proclamado pela Constituição Federal.

Não obstante isso, já avançamos consideravelmente com a promulgação da Constituição democrática de 1988. Nela inserimos, pela primeira vez no ordenamento jurídico brasileiro, o princípio protetivo como preceito fundamental da República Federativa, conferindo-lhe supremacia constitucional. Trata-se de uma decisão política relevante na construção de um novo Direito, no qual o poder judiciário passa a dispor desse princípio fundamental voltado para a emancipação social e o reconhecimento de valores humanistas.

A primeira referência ao tema da dignidade da pessoa humana pode ser encontrada, ainda que de modo incipiente e em outro contexto, já ao tempo da Constituição de 1934, na qual se observa expressa referência à necessidade de que a ordem econômica fosse organizada de modo que possibilitasse a todos uma "existência digna" (MARTINS, 2006)⁹.

Essa relação entre a organização da ordem econômica e social e a garantia de uma existência digna é retomada pela Constituição de 1946, mediante expressa alusão à garantia do trabalho humano como meio de possibilitar uma existência digna (art. 145). Foi na Constituição de 1967 que, pela primeira vez, inseriu-se a expressão "dignidade humana" (art. 157, inciso II) numa formulação principiológica. Assim, estabeleceu-se que a ordem econômica teria por fim realizar a justiça social, com base em alguns princípios, entre eles o da "valorização do trabalho como condição da dignidade humana".

Tais referências à dignidade humana anteriores à Constituição de 1988 constavam de uma proclamação formal, não plenamente contextualizada como princípio fundamental da República.

A Constituição de 1934 foi fruto da revolução de 1930. Tal revolução, inicialmente, emergiu de um ideário político liberal, sendo que os acontecimentos posteriores a transformaram num projeto socialdemocrático e, em seguida, na causa eficiente de uma ditadura inspirada no fascismo europeu. Ao tempo dessa Constituição, a proteção da dignidade humana estava inserida no contexto liberal da disciplina da ordem econômica.

⁹ **Art. 115.** A ordem econômica deve ser organizada conforme os princípios da justiça e as necessidades da vida nacional, de modo que possibilite a todos uma existência digna. Dentro desses limites, é garantida a liberdade econômica. Parágrafo único: Os poderes públicos verificarão, periodicamente, o padrão de vida nas várias regiões do país.

A Constituição de 1946 nasceu com a incumbência de restaurar o regime democrático destruído pelo golpe de 1937. Pela primeira vez, na história política brasileira, uma considerável representação da bancada comunista e do proletariado integrou a Assembléia Constituinte, o que fez com que a Constituição de 1946 fosse promulgada com muito entusiasmo no dia 18 de setembro de 1946. Tal Constituição foi inspirada no ideal kantiano de que o Estado deveria fazer convergir seus esforços para promover o desenvolvimento integral do homem, o que ensejou a promoção da dignidade do homem no contexto da proteção dos direitos sociais pelo Estado¹⁰.

Já a Constituição Federal de 1967 foi produto do Golpe Militar de 1964, constituindo-se, portanto, numa Constituição imposta, respaldada em um regime político ditatorial, o qual centralizava os poderes da República nas mãos do Executivo. Tal Constituição inaugurou a instalação do regime militar que se perpetuou por vinte longos anos, marcando um período de barbárie, de práticas de tortura e de cerceamento das liberdades civis e políticas, constituindo-se, portanto, num período de ampla mitigação da dignidade da pessoa humana.

Paradoxalmente, o texto constitucional de 1967 proclamou, pela primeira vez, a dignidade humana como princípio geral, no contexto das disposições da ordem econômica e social, relacionando-o com a valorização do trabalho humano¹¹. Entretanto, tal formulação principiológica, dotada de um certo grau de cinismo, considerando o contexto histórico da Constituição de 1967, não se tratava do Princípio da Dignidade da Pessoa Humana como fundamento da República Federativa do Brasil, tal como é estabelecido na Constituição vigente, a qual dispõe:

Art. 1º. A República Federativa do Brasil, formada pela União indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e **tem como fundamentos:**
I - a soberania;
II - a cidadania;

¹⁰ Eis a redação do art. 145 da CF de 1946: **Art. 145.** A ordem econômica deve ser organizada conforme os princípios da justiça social, conciliando a liberdade de iniciativa com a valorização do trabalho humano. Parágrafo único: A todos é assegurado o trabalho que possibilite existência digna. O trabalho é obrigação social.

¹¹ Redação do art. 157 da CF de 1967: **Art. 157.** A ordem econômica e social tem por fim realizar o desenvolvimento nacional e a justiça social, com base nos seguintes princípios: I – liberdade de iniciativa; II – valorização do trabalho como condição da dignidade humana; III – função social da propriedade; IV – harmonia e solidariedade entre os fatores de produção; V – desenvolvimento econômico; VI – repressão ao abuso do poder econômico, caracterizado pelo domínio dos mercados, a eliminação da concorrência e o aumento arbitrário dos lucros. (...)

III - **a dignidade da pessoa humana;**

IV - os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa;

V - o pluralismo político.

Parágrafo Único. Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição (grifamos).

Conforme se observa, a Constituição de 1988 tratou de positivizar esse valor fonte do pensamento humanista, atribuindo-lhe plena normatividade e projetando a dignidade da pessoa humana por todo sistema político, jurídico e social como princípio fundante e fundamental da República. A fórmula, embora não totalmente inovadora, pois inspirada na redação da Constituição portuguesa, atribui ao referido preceito proeminência axiológica sobre os demais valores acolhidos pela Constituição (MARTINS, 2006).

O texto constitucional pressupõe, portanto, uma estrutura normativa que envolve um conjunto de valores.

Valores estes historicamente construídos no âmbito de uma comunidade concreta e que a Constituição houve por bem positivizar. A rigor, a Constituição traduz uma ordem concreta de valores partilhada pela comunidade que, através dos mais diversos mecanismos de participação político-jurídicos deve buscar realizá-la (...). Assim os valores constitucionais são a mais completa tradução dos fins que a comunidade pretende ver realizados no plano concreto – da vida real mesma – mediante a normatização empreendida pela Constituição. Com efeito, enquanto ordem objetiva de valores, a Constituição cumpre o importante papel de transformar os valores predominantes em uma comunidade histórica concreta em normas constitucionais; com todos os efeitos e implicações que esta normatização possa ter. (MARTINS, 2006, p. 55)

Ao considerarmos a Constituição como ordem objetiva de valores, constatamos que, historicamente, em virtude de sua relevância para a comunidade, existem valores que são dotados de primazia sobre os demais. E, nesse contexto, o valor fonte do nosso sistema constitucional radica na dignidade da pessoa humana, o qual confere unidade axiológico-normativa de sentido à Constituição brasileira.

Ingo Wolfgang Sarlet ressalta que:

com o expreso reconhecimento da dignidade da pessoa humana como fundamento do Estado, o constituinte de 1988, além de ter tomado uma decisão fundamental a respeito do sentido, da finalidade e da justificação do poder estatal e do próprio Estado, reconheceu expressamente que é o Estado que existe em função da pessoa humana, e não o contrário, já que o homem constitui a finalidade precípua, e não meio da atividade estatal. (SARLET, 2005, p. 103)

Há que se observar que o respeito à dignidade da pessoa humana é que confere legitimidade ao exercício do poder do Estado, pois este só se justifica como expressão da realização humana em sua essência e em sua transcendência em relação ao outro. Portanto, a inobservância da dignidade da pessoa humana conduz à ilegitimidade e inconstitucionalidade da atuação estatal.

Para Cármem Lúcia Rocha:

Tal princípio como fundamento do Estado do Brasil quer significar, pois, que esse existe para o homem, para assegurar condições políticas, sociais, econômicas e jurídicas que permitam que ele atinja os seus fins: que o seu fim é o homem, como fim em si mesmo que é, quer dizer, como sujeito de dignidade, de razão digna e supremamente posta acima de todos os bens e coisas, inclusive do próprio Estado. (ROCHA, 1999, p. 23-48)

O respeito à dignidade da pessoa humana legitima a ordem estatal e comunitária, constituindo-se como pressuposto e objetivo da democracia. Ocorre que a compreensão da dignidade humana, como um valor supremo e fundante da República, implica não somente no seu reconhecimento como princípio da ordem jurídica, mas também como preceito fundamental da ordem política, social e econômica. Isso significa admitir que o Estado brasileiro é constituído a partir da pessoa humana, de tal sorte que o referido princípio passa a integrar a fórmula política da Constituição brasileira, a qual define sua própria identidade.

Ocorre que a inclusão da dignidade da pessoa humana na fórmula política do Estado brasileiro enseja a constatação de que a legitimidade substancial do Estado se afere a partir da concreta realização desse primado constitucional, o qual se

constitui no principal parâmetro de controle da legitimidade substancial do poder estatal.

Segundo concepção axiológica, "o homem é o valor fundamental, algo que vale por si mesmo, identificando seu ser com a sua valia. De todos os seres, só o homem é capaz de valores, e as ciências dos homens são inseparáveis de estimativas" (REALE, 1999, p. 211). Tal reflexão trazida por Miguel Reale sugere que a dignidade humana seria um atributo inerente à condição do homem, como valor inestimável.

Não obstante o reconhecimento de que a condição de humanidade possui natureza ontológica, isso não deve conduzir à idéia de que a mesma se constitui, exclusivamente, como algo inerente à natureza humana. Ocorre que a dignidade humana não é uma qualidade puramente inata. Tal concepção também insere uma construção cultural, como produto de formulações teóricas e práticas de diversas gerações humanas. Assim, as dimensões natural e cultural da dignidade da pessoa encontram-se em relação dialógica de complementaridade.

O enunciado constitucional ora em comento, portanto, é também conseqüência dessa construção cultural que passou a ser positivada pelas constituições como garantia fundamental de acesso a condições de dignidade. O princípio constitucional traz consigo uma proteção que, para surtir efeitos concretos, necessita de uma compreensão capaz de extrair dele toda a potencialidade protetiva.

Essa compreensão confere ao Princípio da Dignidade Humana mutabilidade interpretativa, que, por um lado, garante flexibilidade do texto constitucional para adequação às transformações sociais e culturais, mas, por outro, pode possibilitar o esvaziamento de sua efetividade, pois tal princípio fica à mercê das variações de interpretação dos tribunais, os quais, reiteradas vezes, especialmente no Brasil, têm negado eficácia social ao princípio, conforme verificamos no acórdão citado no prelúdio desta tese, no qual o transporte de seres humanos junto ao gado e seus excrementos não foi considerado atentatório à dignidade humana.

Considera-se que é preciso conferir total amplitude na aplicação desse preceito aos casos concretos levados à apreciação nos tribunais, sempre no sentido de privilegiar o conteúdo humanístico do próprio Direito. Tal abertura constitucional deve ser utilizada em benefício dos valores sociais que dignificam o ser humano, não

ao contrário, de maneira a possibilitar restrições na aplicação desse princípio. Sobre a interpretação ampliada do texto constitucional referido, Häberle (2005, p. 135) defende que o Princípio da Dignidade Humana serve de fundamento, inclusive, para as exigências sociais de proteção ambiental, bem como para a proteção de grupos marginalizados pela sociedade. Tal percepção vai ao encontro do princípio da inseparabilidade entre o homem e a natureza, e, conseqüentemente, demonstra que a dignidade humana é inseparável da dignidade planetária, a qual deve ser conferida ao humano e ao não-humano, estendendo-se a todos os seres que habitam o planeta em solidariedade ecológica. Portanto, a compreensão adequada do que seja dignidade humana transcende a sua concepção antropocêntrica.

As cláusulas da dignidade humana situam-se no contexto da cultura constitucional, a qual, segundo Häberle (2005, p.136), ultrapassa o aspecto jurídico da Constituição, alcançando textos clássicos, bem como utopias concretas, como a proteção dos direitos fundamentais das minorias excluídas.

No contexto de atribuição de um sentido cultural para o princípio ora enfocado, ressalte-se a importância da educação para o respeito da dignidade humana, como um destacado objetivo pedagógico do Estado Constitucional. Assim, a proteção constitucional humanística compreende a educação para a tolerância e para a solidariedade. O sentido que nós conferimos a tal princípio revela um comprometimento antropológico (MORIN, 1969), a saber, um sentido humanamente digno e um objetivo humanamente digno.

Também a jurisprudência, no Direito Comparado, tem ressaltado o aspecto histórico-cultural desse princípio constitucional, destacando-se o precedente do Tribunal Constitucional de Portugal, o qual, no âmbito do Acórdão nº 90-105-2, de 29.03.1990, decidiu que:

A idéia de dignidade da pessoa humana, no seu conteúdo concreto - nas exigências ou corolários em que se multiplica - não é algo puramente apriorístico, mas que necessariamente tem de concretizar-se historicamente (...) Sobretudo, quando na comunidade jurídica, haja de reconhecer-se e admitir-se como legítimo um pluralismo de concepções, a tarefa precípua em cada momento histórico constitui-se em ler, traduzir e verter no correspondente ordenamento aquilo que nesse momento são as decorrências, implicações ou exigências dos princípios 'abertos' da Constituição. (SARLET, 2005, p. 28)

Torna-se mister, ademais, que a noção de dignidade seja determinada no contexto da situação concreta da conduta estatal juridicamente eficaz e do comportamento de cada pessoa humana em seu agir social. No acórdão mencionado a seguir, observa-se o esforço da jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça, no sentido de conferir eficácia aos direitos sociais no Brasil, sob o fundamento da promoção do preceito fundamental da dignidade humana.

Direitos Sociais. O direito constitucional à creche extensivo aos menores de zero a seis anos é consagrado em norma constitucional reproduzida no art. 54 do Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei n.º 8.069/90) e não se trata de norma meramente programática. Um país cujo preâmbulo constitucional promete a diminuição das desigualdades e a proteção à **dignidade humana**, alçadas ao mesmo patamar da defesa da Federação e da República, não pode relegar o direito à educação das crianças a um plano diverso daquele que o coloca como uma das mais belas e justas garantias constitucionais. A educação infantil, por qualificar-se como direito fundamental de toda criança, não se expõe, em seu processo de concretização, a avaliações meramente discricionárias da Administração Pública, nem se subordina a razões de puro pragmatismo governamental. Embora inquestionável que resida, primariamente, nos Poderes Legislativo e Executivo, a prerrogativa de formular e executar políticas públicas, revela-se possível, no entanto, ao Poder Judiciário, ainda que em bases excepcionais, determinar, especialmente nas hipóteses de políticas públicas definidas pela própria Constituição, sejam estas implementadas, sempre que os órgãos estatais competentes, por descumprirem os encargos político-jurídicos que sobre eles incidem em caráter mandatório, vierem a comprometer, com a sua omissão, a eficácia e a integridade de direitos sociais e culturais impregnados de estatura constitucional. (Grifo nosso) (Resp 736524/SP, julgado em 21.03.2006 e publicado no DJ, em 03.04.2006, p. 256)

A referida decisão contém uma semente de mudança paradigmática sobre a função do Poder Judiciário em face da implementação de políticas públicas, no sentido de garantir a efetividade dos direitos sociais, que, no caso citado, resultou na determinação de criação de vagas nas creches públicas para crianças de zero a seis anos.

Conforme o princípio da separação de poderes, a rigor não seria da competência do judiciário formular e executar políticas públicas, pois tais medidas devem ser implementadas pelo legislativo e pelo executivo, respectivamente. Entretanto, as nuances do caso concreto revelaram que houve omissão do poder público quanto à garantia efetiva do direito à creche nas circunstâncias do acórdão. Trata-se, portanto, de uma situação especial, na qual o princípio geral e abstrato da separação dos poderes deve ceder espaço à necessidade premente de garantir eficácia aos direitos sociais, em observância ao Princípio da Dignidade da Pessoa Humana, porque os órgãos diretamente competentes omitiram-se diante de seu dever constitucional de garantir, concretamente, os direitos fundamentais.

TOCCATA



O cinema, tal como a música e a poesia,
contém a percepção imediata da alma por si
própria... Nele fermentam já todas as
virtualidades do espírito humano.

EDGAR MORIN

O que estou te escrevendo
não é para se ler, é para ser...
Estou atrás do que fica atrás
do pensamento.

CLARICE LISPECTOR

Gustav Klimt. **O Beijo**, 1907-08
Der Kuß
Óleo sobre tela, 180 x 180 cm
Viena, Österreichische Galerie

A dignidade humana e a sétima arte

Na presente tese busco compreender, por meio da arte, o sentido do Princípio da Dignidade Humana, visando descongelá-lo, no intuito de vivificar a norma constitucional. Parto da premissa de que o Direito, mediante as proposições legislativas, apreende a vida humana e toda a sua complexidade, realizando um verdadeiro “congelamento” dos valores, da afetividade e do espírito vivo, produzindo, temporariamente, a mortificação de sentido, até que o próprio sujeito humano vivifique, pela arte da compreensão, a dignidade humana oculta na “letra fria da lei”.

A idéia de utilizar a arte cinematográfica como operador cognitivo para a compreensão do princípio em questão funda-se na premissa antropológica complexa de que o imaginário é parte constitutiva da realidade, pois a realidade imaginária do cinema e a realidade imaginária da condição humana encontram-se imbricadas e revelam-se mutuamente. Assim, neste capítulo encaminho algumas reflexões sobre a dignidade humana à luz do cinema.

O cinema, como produção do imaginário, é fruto da interação entre o real e o irreal, atribuindo à realidade os encantos do imaginário, e conferindo ao imaginário as virtudes e vicissitudes da realidade. Portanto, os sonhos e as utopias concretas, expressas nas películas cinematográficas, são uma realidade imaginária, que aspira, contudo, uma realização fenomenológica. Segundo Morin (1997, p. 233), “é por isso que as utopias sociais prefiguram as sociedades futuras; as alquimias, as químicas; as asas de Ícaro, as do avião”.

Tais questões remetem à reflexão sobre a relação entre o real e o imaginário. Em verdade, o real é impregnado, atravessado, pelo imaginário. O imaginário é moldado, determinado, interiorizado pelo real. Portanto, não se pode dissociar a realidade da irrealidade; as realizações e as utopias; a materialidade passageira das coisas e o sonho, pois o real emerge como realidade, sustentado pelo imaginário que o corporifica, lhe dá consistência e densidade.

Morin pondera que a concepção reinante a respeito do cinema oculta a percepção da unidade complexa e a complementaridade do real e do imaginário, por considerar que uma dessas noções exclui necessariamente a outra. Para ele:

Esta forma de pensar quebra, sob a forma de alternativas disjuntivas, aquilo que faz a própria originalidade do cinema, isto é, que ele é ao mesmo tempo arte e indústria, fenômeno social e fenômeno estético, fenômeno que remete para a modernidade do nosso século e para o arcaísmo dos nossos espíritos. (MORIN, 1997, p.16)

Nesse contexto, o cinema opera como uma linguagem importante dessa relação simbiótica entre real e imaginário, uma espécie de esperanto, capaz de religar as reflexões da ciência e da arte, revelando a arte de uma nova ciência, que é fertilizada pelo sonho, pelo desejo, pela paixão e pela esperança do nascimento de uma nova humanidade, regenerada e feliz. A linguagem do cinema nos proporciona uma compreensão das coisas e do mundo anterior à compreensão inteligível, uma percepção que encontra lugar no âmago do espírito humano e com ele se identifica.

Elegemos os seguintes filmes com o propósito de contribuir para a compreensão da Dignidade Humana, nas suas múltiplas dimensões: a) As invasões bárbaras; b) Filadélfia; c) O jardineiro fiel.

Os referidos filmes operam, especialmente, como espelhos da condição humana, em suas múltiplas dimensões: individual, coletiva, antropolítica e antropoética. Por isso nos identificamos com eles. Ao assistir à projeção das referidas películas, observamos nossas vidas refletidas. Tais obras da arte cinematográfica suscitam inúmeras questões relevantes sobre a dignidade e a indignidade humanas, conforme veremos a seguir. Em face disso, as elegi com o intuito de iluminar as reflexões desta tese.

No filme *As Invasões bárbaras*, busco vislumbrar o microcosmo da dignidade humana, a partir do indivíduo, perfazendo uma relação da ocidentalização de sua compreensão, na perspectiva da desumanização do sujeito. A partir do olhar sensível de Rémy, o protagonista do filme, podemos ampliar nossa percepção da dignidade humana, partindo de uma perspectiva individual, mas buscando abarcar a dimensão antropoética do princípio constitucional.

Em Filadélfia, procuro compreender a vulnerabilidade social do princípio, considerando que a película reflete a dignidade humana no jogo dos preconceitos, da barbárie e da exclusão social.

No filme *O jardineiro fiel*, trabalho, especialmente, a perspectiva antropolítica da dignidade humana, conforme a cosmovisão inserida na obra *A Introdução à Política do Homem e Argumentos Políticos*, de Edgar Morin (1980).

As invasões bárbaras

O filme retrata a perplexidade e a vulnerabilidade do ser humano diante da morte, momento em que os paradoxos da condição humana emergem com maior intensidade. Ao mesmo tempo, a película promove o reencontro dos amigos de *O declínio do Império Americano* dezoito anos depois, trazendo algumas reflexões sobre a crise de sentido da civilização ocidental. Rémy, protagonista do filme, é abatido por um câncer raro, encontrando-se à beira da morte. Suas relações familiares estão estremecidas, pois os laços afetivos com os filhos e a esposa tornaram-se tênues em face de sua entrega a paixões efêmeras.

O filho de Rémy é chamado pela mãe para auxiliá-la nos cuidados com o pai enfermo. Sebastian é um jovem capitalista, bem-sucedido, que busca afirmar-se em valores familiares conservadores. É o oposto do pai. Rémy é um intelectual sensível, professor universitário, chegado a aventuras amorosas. Ele se auto-define como um "socialista sensual". Os diálogos iniciais entre pai e filho são conflituosos e denotam falta de entendimento. Em face da deficiência do atendimento hospitalar público, o tratamento de saúde do pai é precário. Tudo o que deseja é estar junto a seus amigos. Nos confrontos entre pai e filho, emergem as carências recíprocas, as dores da alma, as contradições e, especialmente, a incompletude e o inacabamento da condição humana.

A seguir, destaco alguns fragmentos dos diálogos mais significativos do filme, considerando o propósito desta tese.

- Eu quero meus amigos por perto!
(Rémy)

- Onde estão os seus amigos? Você destruiu a sua família por aventuras miseráveis! Uma coisa eu sei muito bem: minha vida não será igual à sua! Estou aqui pela mamãe, não por você!
(Sebastian)

- Então, o que está fazendo aqui? Vá embora, não precisamos de você para nada! Vá à merda! (Rémy)

Após esse diálogo, Rémy não dorme. Encontra-se reflexivo diante da vida.

Sebastian deseja retornar para a sua vida. Sua mãe pede que fique e enfatiza o amor do pai por ele, apesar das diferenças. Menciona os cuidados do pai com Sebastian na infância, especialmente uma ocasião em que Rémy permaneceu 48 horas ininterruptas com o filho no colo, sem dormir, para que a morte não chegasse perto dele, pois estava acometido de meningite.

A mãe pede ao filho que traga os amigos de Rémy e providencie um quarto confortável para ele. Enquanto isso, Sebastian coloca o pai em contato com a filha, via satélite, pelo computador. A filha está em alto-mar e conversa com o pai de forma comovente. Ambos choram, pois há muito tempo não se encontram.

Para providenciar um espaço melhor para o pai e um tratamento mais digno, Sebastian encontra problemas com a burocracia do hospital, especialmente com o sindicato. O filme registra uma cena em que o presidente do sindicato impede a entrada de uma enferma no elevador, para que transite sozinho, sem incômodos com a doente. A burocracia e os interesses sindicais estão acima das pessoas. Sebastian oferece dinheiro para solucionar os entraves burocráticos. A partir disso, tudo é resolvido.

A história do filme acontece ao tempo dos atentados do World Trade Center. Cientista político de um importante centro de pesquisa universitária, em entrevista, declara, com perplexidade, que o coração do império foi atingido e que isso é significativo! Em casos anteriores, os "bárbaros" foram mantidos afastados do

mercado e da sociedade norte-americana. Na visão do referido professor, em 11 de setembro de 2001 marcou-se o início das invasões bárbaras.

Em meio ao sofrimento no hospital, o computador de Sebastian foi roubado. A solução dada pela administração do estabelecimento se resumiu ao preenchimento de formulários. Um funcionário relata que em casos de furto dificilmente a polícia aparece, pois só vem quando há alguma agressão física, como o estupro que teria ocorrido na lavanderia na semana anterior. Conforme observado, em meio ao sofrimento, manifesta-se a barbárie! Os doentes são roubados com frequência, pois ficam adormecidos. Por outro lado, os funcionários são protegidos pelo sindicato. Não dá para fazer muita coisa! É a vida passando!

Rémy dialoga com uma religiosa católica que visita o hospital ofertando o ritual da comunhão aos doentes. Nesse encontro, faz uma síntese dos horrores da história humana:

- Ao contrário do que todos dizem, o século XX não foi assim tão sangüinário. As guerras fizeram 130 milhões de mortes. Nos séculos XVI e XVII, portugueses e espanhóis, sem bombas, fizeram desaparecer 150 milhões de índios na América Latina, só com o uso de machados e ainda com o apoio da Igreja Católica. Na América do Norte, os ingleses, franceses e americanos fizeram desaparecer 50 milhões de índios. 200 milhões no total. O maior massacre da humanidade. E não fizemos nenhum museu para lembrar esse holocausto! A história da humanidade é uma história de horror!
(Rémy)

Enquanto isso, Sebastian ouve a recomendação de um amigo médico de que o uso da heroína minimizaria a dor do pai, sendo mais eficiente que a morfina. Trata de providenciar o referido "tratamento" para o pai, promovendo, também, a vinda de

seus amigos, atendendo ao desejo de Rémy, que se sente muito feliz na presença dos companheiros e dialoga com eles:

- Meu filho é um capitalista ambicioso e puritano. Eu sempre fui um socialista sensual. (Rémy)

- Sensual é pouco! Um maníaco, um pervertido! Como vai o grande pecador? Me dê um abraço sua víbora! (amigas)

- Veja, irmã: minha heróica esposa. Minha delicada nora e minhas duas mais maravilhosas amantes. Posso morrer em paz! (Rémy)

Natali, filha de uma das amigas, ex-amante de Rémy, irá ajudar Rémy a utilizar a heroína. Trata-se de uma viciada. Diz que não se deve confiar em viciados, porque costumam mentir.

Sebastian vai à polícia buscar indicação de onde conseguir heroína de qualidade para o "tratamento" do pai. Policiais se negam a ajudá-lo. Dirigindo-se ao ponto de venda da droga, Sebastian encontra o policial, que pergunta, perplexo, a razão de não prenderem aqueles que estão, visivelmente, consumindo e traficando drogas. O policial responde:

- Você quer que eu prenda todo mundo? Um biólogo famoso? Um grande escritor? Tem gente demais querendo droga! Faço o meu trabalho! Preciso manter a paz! (Policial)

Rémy recebe a primeira dose da droga. Natali adverte que a primeira vez é a melhor, e que é ela que a gente sempre busca!

Alunos vão visitar Rémy no hospital, mediante promessa de pagamento feita por Sebastian. Relatam, falsamente, que todos perguntam pelo professor. Rémy

discorda, pois, quando anunciou sua aposentadoria, não pareciam muito comovidos. Eles ponderam, no entanto, que agora que o professor não está mais lá, sentem sua falta. Rémy confessa que o que os alunos estão lhe dizendo toca-o profundamente. Na saída do hospital, os estudantes recebem o dinheiro prometido pelo cumprimento da missão, exceto uma estudante, que se recusa a fazê-lo. Os outros dividem a parte dela.

Em seguida, o professor universitário é levado, pelo filho, para uma casa de campo. No caminho, pede para parar, pois deseja rever o lago. Faz um balanço de sua vida: fez doutorado; foi trabalhar na universidade; casou, mas não esteve presente com a família como deveria. Observa que ficou ocupado demais com as mulheres, o que também ficou sem graça. Considera que errou na extravagância, pois viveu histórias sensuais sórdidas. Lembra que comunicou à turma que por motivos de saúde não poderia concluir o semestre, sendo substituído. Na ocasião, um aluno perguntou sobre as avaliações. Nada mais foi questionado. Constatou que ninguém se importava, realmente, com ele. Saiu triste da universidade. Observando o lago, dialoga com o filho sobre todas essas coisas. Sua rotina é refletir, consumir heroína e desfrutar da companhia dos amigos nos últimos dias.

Posteriormente, há o reencontro de Natali com a mãe, ex-amante de Rémy, que se preocupa com o estado de dependência química da filha. Confessa sua culpa. Natali pondera que nada muda se a culpa é dela. A mãe busca uma aproximação afetiva. Natali diz que não precisa disso e mergulha na heroína!

Destaco a seguir o diálogo entre Rémy e Natali, considerando a riqueza de suas revelações:

- Você gosta de viver? (Rémy)
- Acho que não! (Natali)
- Penso que também era assim na sua idade. Estava pronto para morrer a cada momento! Os jovens são os melhores mártires. É paradoxal, mas é envelhecendo que nos prendemos à vida. Aí começamos a subtrair. Me restam 20

anos, 10, e passamos a fazer as coisas pela última vez. (Rémy)

- Eu não vou muito longe. (Natali)

- Não se pode prever. Não conseguimos compreender o passado, como acha que podemos prever o futuro? Ninguém sabe o que vai acontecer! Mas eu agora sei! A morte vem. Tenho medo. Não quero largar a vida. Amei muito a vida. (Rémy)

- O que você amou tanto? (Natali)

- Tudo. O vinho. Os livros. A música. As mulheres. Sobretudo as mulheres. O perfume. A boca. A suavidade da pele. (Rémy)

- Teve muitas mulheres? (Natali)

- Sim, muitas! (Rémy)

- Uma hora não começa a parecer que é tudo igual não? (Natali)

- Um pouco. Mas nunca fiquei entediado. (Rémy)

- Ainda faz sucesso com as mulheres? (Natali)

- Não. Agora acabou. (Rémy)

- Ainda toma vinho? (Natali)

- Não. Meu fígado não suporta. (Rémy)

- E as viagens que gostaria de fazer? (Natali)

- Hoje existem turistas por toda parte. (Rémy)

- Não é a vida de hoje que não quer largar. Mas a vida que passou. Essa vida já morreu. (Natali)

- Pode ser. (Rémy)

Entre os desabafos angustiados diante da morte, Rémy lamenta não ter conseguido escrever significativamente. Apenas alguns artigos.

- Poderia ter tentado deixar uma marca. É importante na vida fazer alguma coisa mesmo que pequena. Poder dizer que fizemos o possível. O melhor. Isso torna a morte mais aceitável! Falhei em tudo! (Rémy)

- Pelo menos sabe disso. Existem alguns intelectuais convencidos, insuportáveis! (Natali)

- Tenho medo! (Rémy)

- Quando você fechar os olhos, um milhão de homens estarão indo com você. (Natali)

- Mas eu não vou mais estar aqui. Se ao menos eu tivesse aprendido alguma coisa. Me sinto tão indefeso como no dia do meu nascimento. Não consegui encontrar uma razão. Preciso procurar uma razão. É isso que preciso procurar. (Rémy)

A religiosa visita Rémy, mais uma vez, e chama-o a aceitar o mistério cristão. Pondera que, se aceitar, será salvo. Rémy responde que não consegue aceitar.

Rémy conversa com seus amigos, descrevendo todas as teorias às quais aderiram durante suas vidas intelectuais. Mudavam, conforme a flutuação das novas tendências acadêmicas. Considera que foi um cretino, não poderia ter descido mais baixo.

Passa os últimos dias com os amigos, o filho, a esposa, as ex-amantes e a nora. Pela primeira vez, Rémy recusa um cogumelo fresco. Conversam, de forma bem-humorada, sobre qual seria a morte mais doce. Rémy confessa que está com medo. Deseja ao filho que também tenha um filho tão bom como ele teve. Sebastian declara seu amor pelo pai. Na despedida, as diferenças não fazem mais sentido...

A filha se despede do pai via satélite:

- Meu querido papaizinho, vou sentir sua falta a vida toda. Não sei como foi, mas você me deu sua cobiça pela vida. Você e a mamãe conseguiram criar filhos muito fortes. Acho isso um milagre! Sabe, o primeiro homem na vida de uma mulher é o pai... Você sempre foi tão amigo!

Últimas declarações de Rémy:

- Eu tive sempre muito prazer em viver essa modesta vida em companhia de vocês, meus amigos. E são os seus sorrisos que eu vou levar comigo...

Todos se despedem fraternalmente e comovidos. A esposa confessa que Rémy era o homem de sua vida! Rémy chama Natali de anjo da guarda. A moça diz que considera um privilégio tê-lo conhecido.

Natali ministra uma overdose e ele morre de mãos dadas com o filho.

Após esse convívio com Rémy, o qual se despede apaixonadamente da vida, parece que Natali começa a se interessar por viver. Passa a buscar a cura para a sua dependência química e para o seu desejo de morte.

O filme termina com a melodia da seguinte canção, que exulta a amizade e a ternura de compartilhar a chama de uma existência:

Muitos de meus amigos vieram das nuvens
Com o sol e a chuva como bagagem
Fizeram a estação da amizade sincera
A mais bela das quatro estações da terra.

Têm a doçura das mais belas paisagens
E a fidelidade dos pássaros migradores
Em seu coração está gravada uma
ternura infinita

Mas, às vezes, uma tristeza aparece em
seus olhos

Então, vêm se aquecer comigo
E você também virá.

Poderá retornar às nuvens

E sorrir de novo

A outros rostos

Distribuir à sua volta um pouco da sua
ternura.

Quando alguém quiser

Esconder sua tristeza

Como não sabemos o que a vida nos dá

Talvez eu não seja mais ninguém

Se me resta um amigo que realmente me
compreenda.

Me esquecerei das lágrimas e penas

Então, talvez

Eu vá até você aquecer

Meu coração com sua chama.

No filme, entre uma série de reflexões fundamentais, podemos destacar a questão central: a crise de sentido da civilização ocidental, projetada na realidade imaginária do cinema, a qual repercute sobre a compreensão do Princípio da Dignidade Humana. Tal crise revela-se no âmbito individual, coletivo e político.

A película nos faz refletir sobre o microcosmo da dignidade humana, na perspectiva do indivíduo, na medida em que o protagonista Rémy, à beira da morte, questiona o sentido de sua existência e, no diálogo com amigos e entes queridos, aborda questões importantes sobre a condição humana. Em algumas passagens,

podemos vislumbrar nossas vidas refletidas nas palavras e questionamentos desse personagem, especialmente no que tange ao apego a valores efêmeros.

O que seria uma existência digna? Na iminência da morte, Rémy confessa que se sente tão indefeso como no dia do seu nascimento e que não conseguiu encontrar uma razão para a sua vida. Lamenta ter falhado em tudo. Não esteve com a família como deveria. Gastou tempo demais com paixões extravagantes. Foi um professor medíocre. Pondera que aderiu a teorias sobre a existência e a condição humana, sem convicção pessoal, de acordo com a flutuação das novas tendências acadêmicas. Não deixou uma marca que fizesse valer sua existência e tornasse a morte mais aceitável. Se ao menos tivesse aprendido alguma coisa!

Na despedida, Rémy afirma que são os sorrisos dos amigos que levará consigo. Tal fala revela a importância dos afetos, do amor, da alteridade. Então, naquele momento, parece que o professor compreendeu o sentido da vida e a dimensão intersubjetiva da dignidade humana. É através do outro que o ser humano se realiza e se torna digno de sua existência. Quando o amor emerge, no turbilhão das diferenças individuais, compreendemos a unidade múltipla da dignidade humana. Os diálogos de Rémy com seus companheiros, com Natali e, especialmente, com o filho, refletem o sentimento de compaixão, não obstante as divergências vivenciadas.

Por outro lado, o filme também nos incita a pensar sobre a dimensão coletiva do Princípio da Dignidade Humana, cuja compreensão encontra-se subdesenvolvida, pois ainda experimentamos o estágio pré-histórico de desenvolvimento do espírito humano. Tal realidade encontra-se refletida em diversas cenas: quando a melhoria das condições de tratamento de saúde para Rémy é obstada por entraves burocráticos e sindicais; na circunstância em que os doentes são roubados no hospital; quando o presidente do sindicato impede a entrada de uma enferma no elevador para não ser incomodado com a inconveniência do sofrimento alheio; nas cenas que retratam o entorpecimento químico de um contingente razoável de jovens e de pessoas respeitáveis socialmente; quando Sebastian compra a solidariedade dos alunos de Rémy que vão visitá-lo no hospital mediante pagamento, entre outras.

Considerando que a dimensão social ou coletiva do Princípio da Dignidade da Pessoa Humana reflete a relação do indivíduo com o outro, toda vez que o sujeito humano desconsidera o seu semelhante, como alguém digno de respeito e cuidado,

o qual deve ser tratado com igualdade em face da condição humana compartilhada com outros sujeitos, estamos diante de um desrespeito à dignidade humana no seu aspecto intersubjetivo. Isso é retratado nas cenas supramencionadas, que nos remetem a circunstâncias cotidianas de desrespeito à condição humana, nas quais a burocracia, os interesses do mercado, as questões econômicas valem mais do que as pessoas. Para Morin, o termo "dignidade humana ganha sentido quando sabemos obedecer a nossa honra e respeitar a dos outros" (2005a, p. 99).

O filme *As invasões bárbaras* é pródigo em cenas que refletem a barbárie humana, especialmente o caso do roubo dos enfermos, a solidariedade dos alunos de Rémy comprada por Sebastian e a ocorrência de problemas burocráticos e sindicais que dificultam a possibilidade de Sebastian proporcionar um melhor tratamento para o pai. No entanto, tais problemas são resolvidos facilmente quando Sebastian faz uma oferta generosa de dinheiro.

A grande questão é que, ao contrário do idealizado por Kant, tudo tem um preço, e essa lógica do mercado tem afetado, inclusive, a dignidade das pessoas. Tal prática, intrínseca à dinâmica da sociedade capitalista, violenta a mais singela compreensão de dignidade humana, muito bem definida por Kant, e constitui-se no cerne da crise de sentido da civilização ocidental. Qual o sentido da civilização, senão o desenvolvimento humano? Entretanto, o bem-estar da coletividade humana no âmbito planetário parece não estar sendo o sentido de nossa civilização, basta olharmos a realidade social, muito bem problematizada no aludido filme.

O próprio título do filme é muito sugestivo nesse sentido, pois faz alusão à invasão de bárbaros. Quem seriam os bárbaros nesse contexto? Em uma das cenas em que Sebastian procura resolver a questão do roubo do computador no hospital, um dos funcionários administrativos está vendo, ao vivo, pela TV, as imagens dos atentados ao *World Trade Center*, o que demonstra que a história do filme acontece ao tempo de tais atentados. Um determinado cientista político é entrevistado sobre o acontecimento, e declara que o coração do império foi atingido. Considera o evento extremamente impactante e significativo, pois em casos anteriores, os bárbaros foram mantidos afastados do mercado e da sociedade norte-americana. Com isso, na visão do referido professor, em 11 de setembro de 2001, marcou-se o início das invasões bárbaras.

O problema é que, em nossa cultura ocidental, os bárbaros são sempre os outros. Entretanto, para compreendermos o sentido antropológico do Princípio da Dignidade humana é preciso confrontar nossa barbárie interior. Esse é o sentido da ética voltada para a regeneração da condição humana (antropológica). Para os norte-americanos, os bárbaros são os terroristas, que atacaram o coração do império e a sociedade norte-americana. Entretanto, num exercício de auto-ética é necessário para o reconhecimento da barbárie interior ao império, a qual sacrifica milhares de vidas humanas em nome de barris de petróleo; fomenta a indústria da guerra para garantir o crescimento econômico; destrói o meio ambiente para manter os padrões de consumo etc. Os Estados Unidos nega-se, por exemplo, a assinar o protocolo de Kioto, ferindo, portanto, a dignidade humana e a dignidade planetária.

Quando Rémy relata que, nos séculos XVI e XVII, portugueses e espanhóis fizeram desaparecer 150 milhões de índios na América Latina, só com o uso de machados e ainda com o apoio da Igreja Católica, e, na América do Norte, os ingleses, franceses e americanos fizeram desaparecer 50 milhões, totalizando na morte de 200 milhões de indígenas, nos deparamos com o maior massacre da humanidade e com a explosão de nossa barbárie.

Todos somos bárbaros enquanto não desenvolvemos a auto-ética, ou seja, a responsabilidade individual de combatermos nossa barbárie interior, o programa egocêntrico, demente e auto-destrutivo que conduz ao desrespeito à nossa própria dignidade, à dignidade do outro e à dignidade planetária. Essa é a dimensão antropológica da dignidade humana, que estabelece o reconhecimento da dignidade do outro e do planeta em verdadeira solidariedade ecológica.

Nesse contexto, o Princípio da Dignidade Humana nos inspira a desenvolver o programa altruísta da natureza humana, o qual ainda encontra-se em estágio pré-histórico de desenvolvimento. A compreensão de tal dimensão principiológica nos capacita para vivermos o verdadeiro sentido da ética do amor, que significa o profundo respeito e cuidado com todos os seres que compartilham nossa caminhada na experiência terrena, daí considerarmos que a dimensão ampliada da dignidade humana compreende a dignidade planetária.

Filadélfia

O filme inicia com a cena de uma audiência referente a processo que visa à interdição de uma obra da construção civil. O advogado do autor, Dr. Joe Miller, aduz que a obra é nociva ao bairro, pois é fruto da cobiça humana, prejudicando as crianças e o meio ambiente ao lançar no ar substâncias tóxicas. O advogado da ré, Dr. Andrew Beckett, argumenta que a obra é segura e não expõe substância tóxica conforme sustentado, equivocadamente, pelo autor. Além do mais gera 700 mil empregos. A juíza competente para julgar o caso pondera que não houve prova do dano irreparável, considerando, portanto, improcedente o pedido do autor, defendido pelo Dr. Miller.

Andrew, ao sair da audiência, se dirige ao hospital para coletar exame de sangue, em função de manchas que apareceram em sua pele. Chegando ao hospital, observa outros enfermos com tristeza e perplexidade. A suspeita é de que esteja com Aids.

De volta ao escritório, conclui a contestação de um importante processo, deixando-a pronta sobre a mesa, juntamente com todas as provas e documentos referentes ao caso. Avisa à secretária, Shelby, sobre isso. Trata-se do processo da Highline.

Os sintomas da Aids começam a se tornar evidentes. As manchas e lesões na pele se multiplicam. Começa a ter náuseas, febre e diarreia. Pede para ser conduzido ao hospital. Seu companheiro, Miguel, vem ao seu encontro para apoiá-lo, solicitando ao médico que evite submeter Andy a medidas hospitalares muito dolorosas antes de ter certeza sobre o diagnóstico. Tal pedido não é bem aceito pelo médico, que o maltrata, alegando que Miguel não poderia interferir nas técnicas de tratamento, pois não é parente próximo do enfermo. Em face de tal desentendimento, o médico ameaça expulsar o companheiro de Andrew do hospital.

Enquanto isso, os papéis do processo que Andrew havia deixado sobre a mesa somem misteriosamente. Ele precisa voltar ao escritório e deixar o hospital, para resolver a questão.

Sob a alegação de negligência no processo da Highline, é demitido por "justa causa". Andrew decide processar a grande empresa de advocacia (Wyant, Wheeler,

Hellerman, Tetlow & Brown). A versão da empresa é que ele teria extraviado importantes documentos. Em verdade, houve simulação desse extravio. Misteriosamente, os papéis sumiram juntamente com o arquivo do computador. Milagrosamente, uma cópia apareceu no dia seguinte, poucos instantes antes do término do prazo para a entrega da defesa.

Andrew escondeu o diagnóstico da Aids o quanto pode. Quando foi descoberto, houve toda essa farsa para que os reais motivos da demissão não fossem demonstrados. Andy foi sabotado. Um dos sócios observou uma lesão em sua testa, presumiu que teria Aids e, por tal razão, foi demitido.

Diante dessa injustiça, o jovem advogado vai em busca de quem o defenda. Passa por nove profissionais que rejeitam sua causa. Se dirige ao escritório do Dr. Miller, o qual, ao saber da doença, teme contágio, inclusive, com o aperto de mão. Busca manter uma distância de segurança.

O advogado questiona se Andy não teria a obrigação de dizer aos seus chefes sobre a doença mortal e infecciosa. Considera que a ação não tem base jurídica. Andrew Beckett compreende que Miller não quer a sua causa por motivos pessoais. Dr. Miller confessa que tem problemas com gays, que não gosta de homossexuais! Diz que sente muito.

Andy sente a angústia e a tristeza decorrentes do preconceito e desamparo.

Diante disso, o jovem passa a estudar seu próprio caso e formular uma possível defesa. Em pesquisa na biblioteca jurídica, é constrangido a ir para uma sala isolada. Todos o observam com temor e preconceito. Sofre com a discriminação e constata que a morte social precede a morte física na hipótese de contaminação pela Aids. Dr. Miller também se encontra na biblioteca e assiste todo o constrangimento a que Andrew é submetido naquele local. Aproxima-se do jovem enfermo. Discutem o caso. Andy mostra precedentes análogos julgados pela Corte Americana, favoráveis ao direito à indenização nessas circunstâncias. Miller é convencido e sensibilizado a defender Andy no Tribunal, que lhe agradece comovidamente.

Antes de promover a ação, Andrew dialoga com sua família sobre as conseqüências e o constrangimento que todos passariam na hipótese de ajuizamento da causa. Não obstante isso, sua família o apoia na luta por seus direitos. Andy declara o seu amor por todos.

Miller, após o início dos trabalhos de defesa no caso Andrew, também passa a sofrer preconceito, em face de estar defendendo um homossexual.

A maior firma de advocacia da Filadélfia, a de maior prestígio, sustenta no Tribunal, cinicamente, que a demissão teria ocorrido pela negligência de Andrew no trabalho, o qual, há algum tempo, não estava mais correspondendo ao grau de responsabilidade que seu cargo lhe conferia. A tese da advogada sustenta-se na idéia de que a empresa não sabia que Andy era portador do HIV. Por outro lado, com o intuito de suscitar repúdio dos jurados em relação ao autor, a advogada da empresa desenvolveu o argumento de que o estilo imprudente de viver de Andrew teria encurtado a sua vida e o conduzido, inclusive, para a ruína profissional.

O que estava em julgamento não era, tão somente, a demissão injusta de Andy em face da Aids. Mas, principalmente, o horror, o preconceito e a discriminação que a sociedade nutre em relação aos homossexuais. O que estava em julgamento era o direito à diferença!

Em diálogo com o companheiro, Andy diz que é necessário preparar-se para o inevitável: a morte. Não obstante isso, resolve dar uma festa de celebração à vida. Após a festa, Andy vai conversar com o advogado sobre o depoimento e as perguntas.

Nessa ocasião, em uma cena comovente, Andrew alega que pode não estar vivo até o final do processo. Faz comentários sobre música, ópera... Não responde à objetividade de Miller, tão pouco concentra-se na preparação para o julgamento. Deseja viver! Sente a música... Pergunta se Joe ouve a dor no coração da cantora. A música o enche de esperança! Agora tudo vai mudar, conforme o tom da música. Nas palavras e na melodia da cantora de ópera, declara:

- Trago tristeza àqueles que me amam!
Foi através dessa tristeza que o amor
apareceu em mim. Com uma voz cheia de
harmonia, diz: Eu sou a vida! O
paraíso habita em seus olhos.

Eis o confronto entre razão e sensibilidade. Razão e Paixão. A razão de Miller é surpreendida pela paixão que pulsa na vida frágil de Andrew. O advogado, então, contempla a beleza da diferença em Andy. A sublime diferença! Andrew continua interpretando a ópera:

- Tudo ao seu redor é lodo e sangue.
Eu sou divino! Eu sou esquecimento! Eu
sou Deus descendo dos céus à Terra,
para fazer dela um paraíso! Eu sou o
amor! Eu sou o amor! Eu sou o amor!

Miller limita-se a dizer:

- Você está pronto!

Aqueles instantes com Andy fizeram-no pensar no amor, em sua filha, em sua mulher... Em depoimento final, Andrew, com lágrimas nos olhos, diz:

- O que eu mais gosto no Direito, na
atuação como advogado é que,
ocasionalmente, você faz parte da
justiça sendo feita. Isso é comovente!

O veredito foi pela condenação da empresa em uma indenização extraordinária, com apenas um voto contrário.

Ainda no julgamento, Andy passa mal e é levado às pressas ao hospital. No dia seguinte, tendo se despedido de todos, não resiste e morre...

O filme termina ao som de uma canção que celebra o amor fraternal e faz um apelo: "Não me dê as costas. Eu ficaria desamparado..."

Em Filadélfia, observamos a vulnerabilidade social do Princípio Constitucional da Dignidade Humana, em face do preconceito que gera exclusão como fruto de nossa barbárie interior. O filme aborda o Direito à Diferença como resposta ao

princípio da igualdade substancial, o qual é fundamental para a compreensão da dignidade humana em sua dimensão social.

Além dessa questão, a película também suscita, logo na primeira cena, uma reflexão sobre a possibilidade da existência de contradições éticas entre dignidade humana na dimensão social e dignidade planetária como percepção ampliada da dignidade humana. Conforme observado, o filme inicia com a ocorrência de uma audiência referente a processo que visa à interdição de uma obra da construção civil nociva ao meio ambiente, por lançar no ar substância tóxica. O advogado da construtora argumenta que a obra é segura e, ademais, gera cerca de 700 mil empregos. Em face de tal argumentação, a juíza considera que não houve prova do dano irreparável, julgando, portanto, improcedente o pedido do autor.

No referido caso, observa-se um conflito ético referente à aplicação do princípio constitucional. De um lado, a ameaça de dano ao meio ambiente, o que afeta a dignidade planetária. De outro, a defesa dos postos de trabalho ofertados com a grande obra, que representa a defesa do direito ao trabalho, a qual afeta a dignidade humana em sua dimensão social. Na hipótese do filme, pelo fato de não ter havido prova do dano irreparável ao meio ambiente, prevaleceram os interesses da construtora, os quais, de certa forma, também correspondiam aos interesses dos trabalhadores da obra na manutenção de seus empregos, o que representou a prevalência da dimensão social da dignidade humana.

Tais conflitos éticos são muito comuns nas questões que envolvem o meio ambiente e os direitos sociais do trabalho. Muitas vezes, para a preservação do meio ambiente e da dignidade humana num sentido mais integral, ou seja, da dignidade planetária, é preciso sacrificar interesses sociais, como o direito ao trabalho, que reflete a dimensão social da dignidade humana.

Entretanto, não se pode olvidar o paradoxo da unidade múltipla (MORIN, 2003b), que está na base da compreensão da condição humana. A emergência desse grande paradoxo reúne a diversidade e a unidade no complexo que compreende a dignidade humana. Assim, a proteção da dignidade do homem, individual ou socialmente considerada, pode não resultar na proteção da dignidade planetária, globalmente considerada, da mesma forma que a soma dos interesses individuais pode não corresponder ao interesse coletivo. Isso se dá em função das múltiplas

dimensões da dignidade humana, cujos aspectos de proteção podem ser convergentes ou divergentes.

Para Morin (2005a), podem existir contradições éticas entre dois “bens” a promover e entre dois “males” sem que se saiba qual o pior. Também pode haver antagonismo entre ética para o indivíduo e ética para a sociedade, de modo que se torne impossível harmonizar completamente o bem individual e o bem coletivo, bem como definir uma felicidade coletiva a partir do conjunto de felicidades individuais. Enfim, “há um conflito inerente e muito profundo no seio da finalidade ética, pois a realidade humana comporta três instâncias: indivíduo, sociedade e espécie. Assim, a finalidade ética é trinitária.” (MORIN, 2005a). Ademais, torna-se mister considerar a identidade planetária do homem, o que exige uma ética planetária, que contemple os interesses da Terra-Pátria. Isso demanda uma finalidade ética global, em prol da dignidade planetária.

Em face de tais contradições e paradoxos, contempla-se o princípio da incerteza no centro dos conflitos éticos que envolvem as múltiplas dimensões da condição humana. Não há, portanto, um imperativo categórico único aplicável a todas as circunstâncias. São as nuances do caso concreto em que se evidencia o conflito que denotam os critérios de ponderação e de razoabilidade para estabelecer a prevalência do interesse fundamental a ser tutelado, considerando as múltiplas dimensões da dignidade, e o princípio da ecologia da ação¹², que nos remete à idéia de que nenhuma ação ou decisão tem a garantia de seguir o rumo da sua intenção.

Voltando à questão central do filme, é de se considerar que o preconceito e a exclusão vivenciada por Andrew em razão da homossexualidade e da Aids, ferem o direito à igualdade, que reflete a dimensão social do Princípio da Dignidade Humana.

O jovem e brilhante advogado é excluído da prestigiosa firma de advocacia por ser homossexual e aidético. Os sócios não suportaram conviver com a diferença

¹² Trata-se de um princípio formulado por Edgar Morin, no âmbito do pensamento complexo, o qual preconiza que qualquer ação, por mais bem intencionada que seja e bem direcionada a um determinado fim benéfico, pode resultar em prejuízo ou malefício, considerando a interação de tal ação com o meio em que é inserida e com os múltiplos fatores imprevistos da realidade concreta, os quais podem desviar os efeitos dessa ação, resultando em conseqüências não desejadas pelo agente, de modo que o mesmo não tem o controle sobre os resultados de sua ação eticamente bem intencionada (MORIN, 1998). Entre tantos exemplos que podem ilustrar esse princípio, podemos citar o desapontamento de Santos Dumont ao constatar que a sua maravilhosa invenção, o avião, estava sendo usado como máquina de destruição e extermínio de vidas humanas durante a Primeira Guerra Mundial.

e o excluíram. Na busca de quem o defendesse em juízo, nove profissionais rejeitaram a causa, sendo que, após muita resistência, o Dr. Miller se propõe a defendê-lo. Em face disso, Joe Miller também passa a sofrer preconceito e constrangimento social, simplesmente por defender os direitos de um homossexual. Portanto, observa-se que a problematização da questão transcende a igualdade formal, confrontando nosso ideal constitucionalista da isonomia com a necessidade fenomenológica da defesa do direito à diferença.

Historicamente, observamos grandes mudanças paradigmáticas na concepção dos direitos fundamentais, especialmente o direito à igualdade. No mundo antigo e medieval os direitos e obrigações dos indivíduos, fixados de forma consuetudinária, eram determinados por sua condição social, a qual se estabelecia pelo nascimento. Os filhos dos servos e dos senhores herdavam essa condição das gerações anteriores. Condutas que significavam, por exemplo, o exercício de um direito para o ateniense, se constituíam em crime para o escravo. “Os direitos, na prática, dependiam do *status* comunitário de cada indivíduo. Se fosse mais virtuoso (por sangue ou por conquista própria), possuiria mais direitos. Se menos, possuiria também menos direitos” (GALUPPO, 2002, p. 48-49).

No período do constitucionalismo clássico, fruto das revoluções contra o absolutismo, a igualdade era um conceito formal e abstrato. Limitava-se à proibição dos privilégios das castas e das corporações de ofício em face do fisco. Isso implicava na igualdade quanto à distribuição do ônus tributário, bem como na liberdade de cada indivíduo de estabelecer condições para o seu contrato de trabalho.

Kant foi um defensor do estabelecimento da igualdade perante a lei, considerando que todos devem ter tratamento formalmente igualitário no seio da comunidade política.

Cada membro desse corpo deve poder chegar a todo o grau de uma condição (que pode advir a um súdito) a que o possam levar o seu talento, a sua atividade e a sua sorte, e é preciso que os seus co-súditos não surjam como um obstáculo no seu caminho, em virtude de uma prerrogativa hereditária (como privilegiados numa certa condição) para o manterem eternamente a ele e à sua descendência numa categoria inferior a deles. (...) Não pode haver nenhum privilégio inato de um membro do corpo comum, enquanto co-súdito

sobre os outros e ninguém pode transmitir o privilégio do estado que ele possui no interior da comunidade aos seus descendentes. (KANT, 1988, p.77-78)

Nesse período de construção do paradigma liberal, a lógica das necessidades coletivas próprias do medievo cedeu espaço às prioridades individuais. A relação coletivo/indivíduo, que sempre privilegiou o grupo, inverte sua polaridade em favor do indivíduo, de modo a privilegiar a liberdade individual, como produto de uma postura antropocêntrica intrínseca ao humanismo renascentista.

Assim, os ideais libertários dos séculos XVI e XVII consagraram os direitos individuais nas Constituições modernas, de sorte que a distinção dos homens em castas, estabelecendo privilégios em razão do nascimento, cede espaço para a igualdade formal, onde todos passam a ser igualmente tratados perante a lei.

Não obstante os ideais humanitários das revoluções constitucionalistas, especialmente a francesa, o curso da história do liberalismo político e econômico culminou na consolidação de um regime capitalista imperialista, centrado na exploração do homem pelo homem, o qual tem propagado a desigualdade social.

No século XIX, apesar do notável progresso tecnológico experimentado na Segunda Revolução Industrial, contemplamos uma grande concentração de capitais nas mãos de uma esmagadora minoria, o que resultou na formação de grandes conglomerados econômicos e financeiros, bem como de cartéis, trustes e monopólios.

Nesse contexto, o paradigma social do direito abre caminho para a instituição do tratamento diferenciado aos cidadãos historicamente dotados de vulnerabilidade social e/ou econômica. A igualdade transcende o aspecto meramente formal para assumir uma concepção material, gerando efeitos concretos nas condições de vida dos cidadãos.

Como reação ao paradigma liberal de igualdade, surge o Constitucionalismo Social, consolidado pela carta Alemã de Weimar (1919). Os direitos econômicos e sociais, coletivos e difusos, passam a integrar a concepção social do direito à igualdade. O Estado passa a intervir nas relações econômicas para garantir os direitos trabalhistas, previdenciários e assistenciais.

Em face disso, o novo constitucionalismo, próprio da era pós-positivista que se configura nos tempos atuais, passa a ser construído sob o alicerce da igualdade material, a qual tem seu significado centrado no Princípio da Dignidade Humana. Nesse contexto, a pessoa humana não mais é concebida como um ente abstrato, mas como uma existência fenomenológica, concreta, produto das particularidades individuais. Assim, as previsões normativas passam a contemplar a realidade histórica dos hipossuficientes, das minorias étnicas e sociais.

Conseqüentemente, o constitucionalismo atual volta-se para o respeito à dignidade humana em função das particularidades históricas do indivíduo e da coletividade dos diferentes grupamentos que se distinguem em razão do sexo, da opção sexual, da raça, das condições físicas, entre outros. Daí a necessidade de se estabelecer o direito à diferença, mediante a instituição de políticas compensatórias e ações afirmativas no sentido de criar condições de igualdade para os desiguais, a exemplo do ocorrido com os afrodescendentes, com os deficientes físicos, com os homossexuais. Em face da compreensão social da igualdade material, o Direito passa a ser instrumento de transformação da sociedade para o resgate de direitos ainda não realizados.

É nesse contexto histórico que se insere a problemática do filme *Filadélfia*. A película suscita a dificuldade que enfrentamos de conviver com a diferença. Diante do sujeito humano que se diferencia dos padrões sociais, a primeira reação que nossa barbárie interior promove é a exclusão. O diferente é excluído para não escandalizar nossos preceitos morais traduzidos em "moralina"¹³. Entretanto, só podemos excluir a exclusão de nossa prática social se aplicarmos a ética do reconhecimento do outro, pois o reconhecimento da condição humana constitui-se no princípio ético primordial. Morin (2005a, p. 106) propõe que "a ética para o outro deve compreender a necessidade fundamental para cada sujeito humano de ser reconhecido, no sentido hegeliano do termo, ou seja, reconhecido como sujeito humano por um outro sujeito humano".

¹³ Tal expressão é utilizada por Morin, na obra *O método 6 – Ética*, o qual se inspirou em Nietzsche, com o intuito de designar a moral hipócrita, que se encontra fundada no preconceito e na exclusão do diferente, resultando na prática de uma moral às avessas, eticamente repugnante, por desconsiderar a ética do amor e da compaixão.

O egocentrismo e o autocentrismo produzem incompreensões em relação ao outro, conduzindo-nos à cegueira quanto ao mal que cometemos aos nossos semelhantes e afastando qualquer possibilidade de compaixão. Entretanto, todo o potencial de compreensão, por natureza inclusivo, existe em cada um, mas em estado de subdesenvolvimento. Precisamos, num exercício de auto-ética, desenvolver nosso potencial inclusivo, que compreende e convive com a diferença, justamente na perspectiva de que somos incompletos e inacabados.

Constituímos uma unidade múltipla, que se complementa com a diferença, e que se realiza na relação dialógica entre igualdade e diferença. Na verdade, todos somos um. A beleza da sublime diferença foi decantada por Andy, nas palavras melodiosas da ópera, em que ele se auto define como o Amor ou como Deus descendo dos céus à Terra, para fazer dela um paraíso.

É justamente no diálogo entre Andrew e Miller, logo após a celebração da vida na festa dada por Andy, que percebemos a relação de complementaridade entre as diferenças. Miller tenta, objetivamente, conduzir Andrew para a preparação do interrogatório que ocorreria no dia seguinte. Entretanto, ciente da iminência da morte, Andy deseja viver! Através da música, o fluxo de vida enche-o de esperança! Em estado de êxtase promovido pelo mergulho nas profundezas da ópera, Andrew fala de vida, amor, tristeza, sensibilidade...

Na bela cena, a razão de Miller é surpreendida pela paixão que pulsa na vida frágil de Andrew. O advogado, então, contempla a beleza da diferença em Andy. A sublime diferença, que o faz pensar no amor, em sua filha e esposa...

O jardineiro fiel

A história do jardineiro fiel inicia com a despedida entre Justie, o diplomata protagonista do filme, e sua primeira esposa, a qual, logo a seguir, é assassinada.

Sandy, companheiro de missão diplomática de Justie, noticia a morte de sua esposa, relatando que teria passado a noite no hotel, em quarto compartilhado com um outro homem, insinuando uma possível traição.

Justie reconhece o corpo e chora pela morte da esposa. É discreto quanto às suspeitas levantadas por Sandy.

O diplomata é chamado a ministrar uma palestra sobre o Mapa Diplomático da Inglaterra, onde é questionado, por uma estudante de Relações Internacionais, Tessa:

- Que mapa diplomático a Inglaterra está usando, quando decide ignorar a ONU e invadir o Iraque? O senhor acha que é mais diplomático se curvar ao desejo de uma super potência e polidamente tomar parte de uma "reedição" do Vietnã? Estamos matando milhares de pessoas por causa de alguns barris de petróleo. Por quê?

Em face do tom agressivo em que a moça se dirige ao diplomata, a platéia se levanta e se retira, deixando Justie e Tessa a sós. Tessa pede desculpas e ambos saem para tomar um café. Posteriormente, se dirigem à casa dela onde conversam e, de repente, fazem amor!

- Você me deu um presente maravilhoso!
(Justie)

- Como sou generosa! Me sinto segura com você. (Tessa)

- Imagino você quando era criança, liderando uma revolução. Você é impetuosa! (Justie)

- Eu era convencional. (Tessa)

No dia seguinte, ela vai ao encontro de Justie e pergunta:

- Me leva com você para a África? Como namorada, amante, esposa...

Casam-se e vão para a África, onde Justie irá realizar uma missão diplomática.

Tessa trabalha na África em prol de causas humanitárias. Observa a atuação de indústrias farmacêuticas, que atuam no tratamento da Aids. Desconfia do procedimento para o teste do HIV, pois as pessoas também entregam saliva. Os agentes de saúde justificam a metodologia empregada na medida em que os testes do HIV também contemplam, na mesma oportunidade, o teste da tuberculose.

A esposa do diplomata pondera que as companhias farmacêuticas não fazem nada de graça. Observa a ocorrência de algumas mortes em pessoas que, "coincidentalmente", fizeram o teste do HIV e da tuberculose. Investiga a questão e descobre que as pessoas estão morrendo em consequência de tais experimentos. Há um contingente enorme de pessoas que estão servindo de cobaias no Kenia e estão morrendo, pois são consideradas dispensáveis. Trata-se de testes feitos com Dypraxa, droga manipulada em fase de experimentação, destinada ao tratamento da tuberculose.

Como fruto de tais investigações, Tessa elabora um relatório com provas de suas alegações e envia às autoridades responsáveis. Age em segredo, pois considera arriscado envolver Justie nessa questão em função de seu cargo. De repente, aparece morta. A segunda esposa do diplomata também é assassinada. Há a simulação de um crime passional, em face de um suposto amante de Tessa. Entretanto, sabe-se que foi morta por ter descoberto e denunciado o genocídio que estava sendo praticado pela indústria farmacêutica.

O diplomata refugia-se com suas sementes, em seu jardim. Sofre, terrivelmente, a morte de seu amor.

Passado algum tempo, Justie vai buscar registros no hospital sobre uma mulher que morreu após o parto e Tessa havia dito que tinha sido assassinada, em função dos experimentos com Dypraxa. Resolve investigar os reais motivos da morte de sua própria esposa. Não havia qualquer registro de óbito, como se a mulher não tivesse passado pelo hospital, onde ele próprio testemunhou a sua morte. Passa a desconfiar também e a investigar o caso.

Confirma o conteúdo do relatório de Tessa, onde conclui que o Dypraxa é uma droga que está sendo testada na África para a cura da tuberculose, mas que também

pode matar, pois ainda não há a fórmula certa. Descubra o casamento entre KDH, que fabrica o Dypraxa, e a Três 03 abelhas, que faz os testes.

Justie é ameaçado com o seguinte recado: "Pare agora ou vai conseguir o que sua esposa conseguiu!" A investigação torna-se cada vez mais árdua. O diplomata busca encontrar cópia do relatório produzido por Tessa. Todos temem o envolvimento com a questão. Silenciam o que sabem. Justie apanha brutalmente e recebe o último aviso para parar.

Em diálogo com Sandy, este o recomenda a parar:

- Não somos pagos para sermos compassivos. Não estamos matando ninguém cuja vida já não está em risco. Pelegrin disse que o relatório era prejudicial. Ela precisava ser detida. Todos traímos Tessa. Até você a traiu cultivando flores com produtos da 03 abelhas. (Sandy)
- Como a traiu, Sandy? (Justie)
- Conte que ela iria para Locke e o que ia aprontar. Conte a Pelegrin. Justie, vá para casa e viva. Pare com essa missão suicida. (Sandy)
- Eu não tenho casa. Tessa era minha casa! (Justie)

Durante as buscas, Justie encontra um líder de organizações humanitárias e constata as condições de miserabilidade extrema em que vive o povo daquela região africana. O líder humanitário relata que são feitas doações de medicamentos com validade vencida, na sua maioria, o que é vantajoso para os doadores, pois lhes garante abatimento no imposto de renda. Trata-se de drogas descartáveis para pacientes descartáveis. Pondera que a vida na África não vale muito. Para ele, as grandes companhias farmacêuticas estão aqui junto com traficantes de armas. É

assim que o mundo trata a África. Com sangue nas mãos. A ajuda humanitária serve para expiar a culpa. Toda essa máquina humanitária é movida pela culpa.

Justie testemunha tal realidade, na qual testes baratos com drogas perigosas, sem o consentimento dos indivíduos, são feitos em benefício da "civilização". A barbrie é generalizada. Há lutas entre as inúmeras etnias que habitam o continente africano. Alguns grupos invadem os espaços dos rivais. Matam e saqueiam. Roubam crianças para escravizá-las. A África está marcada pela violência.

Durante um desses ataques de grupos rivais, o avião da ONU vem socorrer aqueles que cooperam com a ajuda humanitária. Justie tenta levar uma criança consigo. O oficial se nega a levá-la, pois é contrário às regras. O diplomata pondera:

- Não há regras para salvar a vida de uma criança. (Justie)
- Existem inúmeras lá fora. (Oficial)
- Mas podemos salvar esta aqui e agora! (Justie)

Em meio à rejeição, a menina salta do avião em busca de um campo de refugiados. Imagens de profunda miséria e tristeza são contempladas por Justie.

Justie encontra o relatório junto ao líder humanitário e pede que seja enviado para Roma, para que chegue às mãos de autoridades das organizações de ajuda humanitária. Durante a investigação sobre a morte de sua mulher, observa que muitos contribuíram para a localização de Tessa, sem saber que estavam contribuindo para a sua morte, inclusive seus próprios companheiros. Pede para ficar no lago onde Tessa se refugiava. Escolhe ficar ali com suas lembranças. Justie também acaba assassinado no lago. Morre em casa, pois lá estava com Tessa.

Na solenidade em homenagem a Justie e Tessa, prestada por Pelegrin, uma comunicação informal é lida pelo primo de Tessa. Em tal comunicação há a referência ao caso Dypraxa, sobre o qual as autoridades, hipocritamente, alegam que:

- Se ninguém nos disse que o Dypraxa estava causando mortes, não podemos ser responsabilizados por isso. Não há assassinatos na África. Apenas mortes lamentáveis e delas tiramos os benefícios da civilização. Os benefícios de que podemos desfrutar tão facilmente por causa de vidas que são tão baratas...

A película reflete a realidade pela qual o continente africano é tratado pela civilização ocidental. O imaginário do cinema perfaz uma simbiose com o mundo real, no sentido de confrontar os preceitos abstratos da dignidade humana proclamada por nossas "civilizadas" Constituições e as condições reais de extrema miserabilidade em que vive parcela significativa da população mundial.

A história da África está repleta de fatos produzidos pelo colonialismo, imperialismo e neocolonialismo praticados pelas potências européias, que se traduzem na exploração das riquezas naturais e na exploração do homem pelo homem. O contingente de pessoas que servem de cobaias no Kenia e que têm suas vidas sacrificadas em "benefício da evolução da ciência", é apenas um ilustração disso. No contexto do filme, muitas delas estão morrendo, porque são consideradas dispensáveis. Testes baratos com drogas perigosas, que curam, mas que também podem matar, são feitos sem o consentimento dos indivíduos em "benefício da civilização". Segundo os protagonistas dessa barbárie, "não estamos matando ninguém cuja vida já não esteja em risco". Isso demonstra que a vida em alguns países da África e em outras regiões do planeta não vale muito.

Como pensar a dignidade humana diante desse quadro, que revela exatamente o contrário do preconizado por tal valor humanístico? Para Kant (2000), a observância do referido princípio, destinado à proteção da condição humana, enseja a proibição da disponibilização do outro como objeto ou coisa, de modo a torná-lo um instrumento para alcançar determinada finalidade.

A questão central problematizada pelo filme refere-se à dimensão antropolítica e antropológica da dignidade humana. Tais designações estão relacionadas à

percepção complexa da política voltada para a felicidade e para o desenvolvimento humano, ou seja, o desenvolvimento de uma política da espécie humana no planeta, que beneficie toda a humanidade. Para a compreensão de tal concepção política é preciso religar a política à ética planetária, que nos conduz a reinterrogar a idéia do progresso e nos introduz na era filosófica da política, a qual reflete sobre o sentido da política na promoção da dignidade humana e planetária.

Segundo Morin (2005a), a ética planetária fundamenta-se na idéia do universalismo concreto, o qual não opõe o diverso ao uno, o singular ao geral, mas fundamenta-se no reconhecimento da unidade de diversidades humanas, das diversidades da unidade humana. Podemos constatar, até agora, que as éticas das comunidades nacionais permaneceram pouco comunicáveis. Precisamos, entretanto, de uma ética da comunidade humana que respeite as éticas nacionais e as integre. Considero, nesse contexto, que a idéia da ética planetária alimenta a dimensão antropolítica e antropoética da dignidade humana, pois o destino global do planeta está interconectado com os destinos singulares das nações e dos seres humanos. Portanto, a dignidade planetária e a dignidade humana são realidades interdependentes.

Disso decorre a percepção de que a política de desenvolvimento da espécie humana na unidade planetária é multidimensional, abrangendo, ao mesmo tempo, a dignidade humana e planetária; a ontopolítica e a antropolítica, que significa contemplar a abrangência íntima e global do ser humano. Para Morin, tal percepção culmina no humanismo planetário, "o qual é, ao mesmo tempo, produtor e produto da ética planetária, já que a ética planetária e a ética da humanidade são sinônimos (MORIN, 2005a, p.166). Seguindo essa linha de pensamento, poderíamos concluir pela unidade sistêmica entre dignidade humana e dignidade planetária.

Assim, quando pensamos a dimensão antropolítica e antropoética da dignidade humana, estamos preconizando a realização do ideal de fraternidade na comunidade humana, bem como na idéia de solidariedade ecológica, isto é, na promoção de uma política para o desenvolvimento humano em harmonia com a dignidade do cosmos.

Os três filmes que citamos aqui retratam, em simbiose com a nossa realidade de subdesenvolvimento da percepção humanista da política, a prática exatamente

oposta a essa proposição. Especialmente no filme *O jardineiro fiel* nos deparamos com a supremacia de uma política de desenvolvimento da ciência que ignora o desenvolvimento humanístico daquela comunidade africana e propugna, ao contrário, o sacrifício de vidas em nome do progresso da civilização, em flagrante desrespeito à dignidade do homem. Portanto, é preciso colocar o Princípio da Dignidade Humana, em harmonia com a dignidade planetária, no centro antropolítico da ciência, especialmente do Direito, para que a comunidade humana supere o seu estado de arcaísmo fundamental no que se refere à promoção da política para o desenvolvimento humano.

Ocorre que a idéia de progresso encontra-se fundamentalmente centrada na concepção de desenvolvimento econômico, tecnológico e científico, desconsiderando o essencial, qual seja, o desenvolvimento integral do homem em harmonia com a dignidade planetária. Enquanto não subvertermos o sentido de progresso antes relatado, o Princípio Constitucional da Dignidade Humana permanecerá como uma quimera, que expressa a belíssima utopia de proporcionar a regeneração da condição humana fundada na ética do amor e da solidariedade ecológica, que, infelizmente, está longe de ser praticada em nossas sociedades.

FUGA



As leis não bastam,
Os lírios não nascem das leis.
CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE

Gustav Klimt. **Serpentes de Água II (As Amigas)**. 1904-07
Wasserschlangen II (Freundinnen)
Óleo sobre tela, 80 x 145 cm
Coleção Particular

As vozes dos tribunais e outras melodias

Neste capítulo, proponho um exercício de construção de um metaponto de vista sobre o princípio constitucional, segundo as vozes das Cortes Superiores da Justiça brasileira à luz do pensamento complexo. O levantamento empírico implicou na leitura e compreensão dos acórdãos fundamentados do Princípio da Dignidade Humana, proferidos pelo Supremo Tribunal Federal (STF) e Superior Tribunal de Justiça (STJ) desde a promulgação da Constituição Federal de 1988 até o ano de 2006, resultando na análise de 124 acórdãos oriundos do Superior Tribunal de Justiça e 18 acórdãos do Supremo Tribunal Federal.

É importante elucidar que os acórdãos aqui arrolados se constituem dispositivos discursivos relevantes para a compreensão do tema. Entretanto, as vozes dos tribunais ecoam de forma conjunta com outros operadores cognitivos não menos importantes, tais como poemas e fragmentos literários.

A partir da exposição quantitativa e qualitativa dos acórdãos e a indicação de suas relações com as matérias julgadas pelos tribunais, pretendo proporcionar uma visão panorâmica da aplicabilidade do Princípio da Dignidade Humana nos tribunais superiores. Por outro lado, apresento as referidas decisões jurisprudenciais para expressar o movimento dos interlocutores do Direito e a diversidade na forma de pensar a dignidade humana, a partir da percepção dos tribunais, em diálogo permanente com outras formas de manifestações da cultura.

Procuró problematizar o conteúdo das decisões, buscando verticalizar a discussão mediante reflexão pontual sobre alguns acórdãos oriundos de tribunais de segunda instância, tais como os Tribunais Regionais do Trabalho e Tribunais Regionais Federais. Busco, também, enfatizar os paradoxos oriundos da aplicação do princípio constitucional fundamental nos casos concretos, com o intuito de aprofundar as reflexões filosóficas e sociológicas para uma melhor compreensão da função integradora desse princípio.

É de causar certa perplexidade constatar que a Suprema Corte Brasileira (STF), em 18 anos de vigência da nova Constituição, debruçou-se sobre a interpretação de tal princípio para a solução de casos concretos apenas em 18 acórdãos proferidos, em contraste, por exemplo, com os significativos 1.427

acórdãos sobre dignidade humana proferidos pelo Tribunal Superior do Trabalho (TST). Considerando-se que o STF constitui-se na mais alta Corte Jurisprudencial brasileira, há um indício de subvalorização do referido princípio como parâmetro de julgamento nas instâncias superiores do judiciário brasileiro, o que revela o cerne da crise paradigmática do Direito na contemporaneidade.

A seguir, há uma abordagem quantitativa de tais documentos em relação às matérias julgadas, para, no decorrer do texto, perfazer uma reflexão qualitativa, visando explorar elementos jusfilosóficos que guardam conexão com a epistemologia da complexidade.

É importante destacar que não pretendo realizar uma leitura tecno-jurídica do conteúdo dos acórdãos, pois tal abordagem fugiria ao propósito da tese, a qual busca compreender o Princípio da Dignidade Humana à luz das ciências sociais, visando ampliar o tecido jurídico, de modo a transcender as fronteiras do Direito numa perspectiva transdisciplinar.

Tribunais Superiores	Total de Acórdãos sobre Dignidade Humana
STF	18
STJ	124
TST	1.427

Quadro 01 - Comparativo do número de Acórdãos fundamentados no Princípio da Dignidade da Pessoa Humana, proferidos pelo Supremo Tribunal Federal (STF), Superior Tribunal de Justiça (STJ) e Tribunal Superior do Trabalho (TST)¹⁴

A avaliação do conteúdo dos acórdãos recaiu, principalmente, sobre aqueles proferidos pelas principais Cortes Superiores do Judiciário Brasileiro, ou seja, Supremo Tribunal Federal (STF) e Superior Tribunal de Justiça (STJ), pois elas são responsáveis pela uniformização de jurisprudência em matéria constitucional e matéria federal, constituindo-se nas últimas instâncias recursais pertinentes às questões de sua competência.

¹⁴ Fonte: Dados extraídos de pesquisa jurisprudencial realizada nos sites www.stf.gov.br, em 15/08/2006, www.stj.gov.br, em 13/08/2006 e www.tst.gov.br, em 10/03/2006.

Ano	Acórdãos do STF	Acórdãos do STJ
2006	02	24
2005	05	32
2004	03	30
2003	02	09
2002	03	06
2001	01	04
2000	-	05
1999	01	09
1998	-	-
1997	-	-
1996	-	-
1995	-	02
1994	01	02
1993	-	01
1992	-	-
1991	-	-
1990	-	-
1989	-	-
Total	18	124

Quadro 02 - Comparativo do número de Acórdãos anuais no STF e STJ sobre dignidade humana.¹⁵

O quadro anterior revela um movimento crescente no número de julgamentos fundados no Princípio da Dignidade Humana, o que demonstra, em certa medida, ainda que de maneira incipiente, o emergir de uma nova forma de pensar o Direito, centrada na valorização da dignidade do homem.

¹⁵ Fonte: Dados extraídos de pesquisa jurisprudencial realizada nos sites www.stf.gov.br, em 15/08/2006 e www.stj.gov.br, em 13/08/2006.

Quadro 03 - Análise Qualitativa dos Acórdãos do Supremo Tribunal Federal (STF).

Matéria	Identificação do Processo	Número de Acórdãos
Penal e Processual Penal Direito à Liberdade	HC 87111/RS, j 21.02.2006 HC 85351/RO, j 31.05.2005 HC 84768/PE, j 08.03.2005 HC 84409/SP, j. 14.12.2004 HC 82969/PR, j 30.09.2003 Inq 1458/RJ, j 15.10.2003 HC 82424/RS, j 17.09.2003 HC 81990/PE, j 10.12.2002 RHC 82100/RO, j 29.10.2002 RHC 82033/AM, j 29.10.2002 HC 81360/RJ, j. 19.12.2001 HC 79512/RJ, j 16.12.1999 HC 71373/RS, j. 10.11.1994	13
Penal Tributário Direito à Liberdade e Direito Tributário	HC 83936/TO, j. 31.08.2004	01
Administrativo Concurso Público Direito à Nomeação	AI 501573 AgR/DF, j.12.04.2005	01
Civil e Processual Civil	AI AgR 312004/SP, j 07.03.2006 AI AgR 495865/MG, j 16.08.2005 RE 359444/RJ, j. 24.03.2004	03
Total		18

Quadro 04 – Análise Qualitativa dos Acórdãos do Superior Tribunal de Justiça (STJ)

Matéria	Identificação do Processo	Número de Acórdãos
<p>Direitos Sociais – Saúde, Educação, Infância e Juventude, Idoso, Proteção ao Deficiente, Moradia etc.</p>	<p>REsp 824381/RS, j 18.05.2006 REsp 814739/RS, j 30.05.2006 REsp 824164/RS, j 04.05.2006 REsp 735378/RS, j 17.11.2005 REsp 820674/RS, j 18.05.2006 REsp 811552/RS, j 16.05.2006 Resp 746781/RS, j 18.04.2006 AgRg no REsp 795921/RS, j 14.03.2006 AgRg no REsp 750738/RS, j 14.03.2006 REsp 807118/RS, j 21.02.2006 AgRg Ag 723281/RS, j 07.02.2006 REsp 734541/SP, j 07.02.2006 Resp 736524/SP, j 21.03.2006 Resp 734541/SP, j 02.02.2006 REsp 718203 / SP, j 06.12.2005 REsp 503469 / SP, j 23.03.2004 REsp 575280/SP, j 02.09.2004 REsp 583464 / DF, j 01.09.2005 AgRg no Ag 696514 / RS, j 16.12.2005 AgRg no Ag 645746 / RS, j 02.08.2005 REsp 656838 / RS, j 17.05.2005 EDcl no REsp 662033/RS, j 19.04.2005 REsp 691715/RS, j 22.03.2005 REsp 709475/RS, j 15.03.2005 REsp 707137/PR, j 22.03.2005 Resp 577836/SC, j 21.10.2004 REsp 575997/MG, j</p>	<p>32</p>

	<p>07.10.2004 Resp 575280/SP, j 02.09.2004 MS 8895/DF, j 22.10.2003 RMS 11183/PR, j 22.08.2000 REsp 249026/PR j 23.05.2000 RMS 9613/SP j 11.05.1999</p>	
<p>Penal e Processual Penal – Direito à Liberdade</p>	<p>HC 56572/SP, j 25.04.2006 HC 49119/PA j 11.04.2006 Apn 418/MT j 15.03.2006 HC 40748/MT j 28.06.2005 HC 28286/RJ j 28.06.2005 HC 39666/SC j 18.08.2005 HC 403000/RJ j 07.06.2005 HC 39065/RO j 24.05.2005 HC 38284/PB j 19.05.2005 RHC17378/SP j 16.06.2005 RMS19385/RJ j 06.06.2005 HC 41366/SP j 02.06.2005 HC 39576/BA j 24.02.2004 HC33142/SP j 07.10.2004 HC 33229/RS j 03.08.2004 HC 35301/RJ j 03.08.2004 HC 30876/RJ j 20.04.2004 HC 28343/GO j 18.05.2004 HC 26760/SP j 01.04.2004 HC 30202/MG j 19.02.2004 HC 34121/PE j 11.05.2004 HC 28203/SP j 04.11.2003 RHC12266/SP j 09.09.2003 HC 25511/RJ j 20.02.2003 HC 19247/SP j 06.02.2003 REsp 450592/RS j 22.10.2002 REsp 439584/SP j 15.10.2002 HC 23319/SP j 19.09.2002 HC 21236/SP j 04.06.2002 HC 20733/SP j 20.06.2002 HC 16686/RJ j 02.10.2001 HC 17839/RJ j 11.12.2001</p>	<p>45</p>

	HC 14037/SP j 14.12.2000 HC 11325/SP j 14.03.2000 RHC 9970/MT j 13.03.2001 HC 14359/SP j 22.05.2001 HC 8858/SP j 30.06.1999 HC 9892/RJ j 16.12.1999 HC 8887/SP j 13.09.1999 RHC 8552/SP j 13.09.1999 RHC 8451/RJ j 24.06.1999 RHC 3888/RJ j 21.08.1995 RHC 4557/RJ j 12.06.1995 AgRg no Ag 53133/DF j. 27.09.2004 RHC 2898/PE j. 17.08.1993	
Civil e Processual Civil	REsp 621399/RS j 19.04.2005 REsp 475625/PR j 18.10.2006 REsp 541319/MS j 26.08.2004 REsp 317119/CE j 04.11.2004 REsp 533388/RS j 04.11.2004 REsp 619722/RS j 27.04.2004 REsp 530804/PR j 02.09.2003 REsp 146548/GO j 29.08.2000 HC 12547/DF j 01.06.2000	09
Direito do Consumidor – Corte do Fornecimento de Energia Elétrica	EREsp 302620/SP j 25.08.2004 REsp 823046/RS j 11.04.2006 REsp 822090/RS j 11.04.2006 REsp 721119/RS j 11.04.2006 REsp691516/ RS j 11.10.2005 REsp759163/RS j 01.09.2005 REsp 684442/RS j 03.02.2005 EDcl no AgRg no Ag 466122 / MS j 03.05.2005 REsp 615705/PR j 04.11.2004 EREsp 337965/MG j 22.09.2004 REsp 628833/RS j 22.06.2004 REsp 623322/PR j 14.09.2004 REsp 635871/SP j 18.05.2004	18

	REsp 604364/CE j 18.05.2004 REsp 617588/SP j 27.04.2004 AgRg no Resp 543020/SP, j 18.03.2004 REsp 257084 j. 16.12.2003 AgRg no Ag 478911/RJ j 06.05.2003	
Direito Administrativo	REsp 800676/PR j 15.12.2005 REsp 658458/PR j 02.08.2005 REsp 670027/CE j 16.11.2004 REsp 575998/MGj 07.10.2004 REsp 612108/PR j 02.09.2004 REsp 647698/RS j 21.09.2004 REsp 560777/PR j 04.12.2003 REsp 611240/SC j 04.03.2004 REsp 611240/SC j 04.03.2004 REsp 579541/SP j 17.02.2004 REsp 670027/CE j 16.11.2004 RMS 15561/MG j 04.11.2003 REsp 390154/SC j 09.04.2002 REsp 213422/BA j 19.08.1999	14
Direito Tributário	REsp 541239/DF j 09.11.2005 REsp 677603/PB j 22.03.2005 REsp 503990/BA j 23.09.2003 REsp567873/MG j 10.02.2004	04
Colisão de Direitos Fundamentais – Princípios da Proporcionalidade e da Razoabilidade	REsp 317119/CE j 4.11.2004 REsp613374/MG j 17.05.2005	02
Total		124

Conforme observado nos quadros anteriores, as temáticas mais variadas foram julgadas à luz desse primado fundamental do Direito, o que demonstra a ampla aplicabilidade do princípio, envolvendo desde questões privadas, tais como a proteção dos direitos do consumidor e dos direitos civis, até questões de direito público, tais como a tutela da liberdade, dos direitos sociais, sendo evocado tanto para resguardar os direitos do cidadão, quanto para legitimar o Estado na

consolidação dos cânones do direito público, conforme ocorrido nos julgados sobre direito administrativo e direito tributário.

Com o intuito de demonstrar a multidimensionalidade e, muitas vezes, a ambivalência na aplicação do primado da dignidade humana, extraímos as seguintes ementas de acórdãos proferidos pelo STF e STJ, respectivamente:

INVESTIGAÇÃO DE PATERNIDADE - EXAME DNA - CONDUÇÃO DO RÉU "DEBAIXO DE VARA". Discrepa, a mais não poder, de garantias constitucionais implícitas e explícitas - **preservação da dignidade humana** (grifo nosso), da intimidade, da intangibilidade do corpo humano, do império da lei e da inexecução específica e direta de obrigação de fazer - provimento judicial que, em ação civil de investigação de paternidade, implique determinação no sentido de o réu ser conduzido ao laboratório, "debaixo de vara", para coleta do material indispensável à feitura do exame DNA. A recusa resolve-se no plano jurídico-instrumental, consideradas a dogmática, a doutrina e a jurisprudência, no que voltadas ao deslinde das questões ligadas à prova dos fatos. (HC 71373/RS, Relator Ministro Francisco Rezek, STF, julgado em 10.11.1994, e publicado no DJ 22.11.1996, p. 45686)

No acórdão suprareferido, o Supremo Tribunal Federal concedeu *habeas corpus* para libertar o cidadão que, em ação civil de investigação de paternidade, se negou a fazer o exame de DNA, razão pela qual o juiz determinou que ele realizasse tal exame "debaixo de vara", isto é, coercitivamente, em face de mandado judicial. Entretanto, o Tribunal, com base na preservação da dignidade humana, considerou que a recusa do réu não poderia resultar no cerceamento de sua liberdade, entendendo, portanto, que tal questão deveria ser resolvida na esfera processual civil.

Já a decisão a seguir, oriunda do Superior Tribunal de Justiça, fundamenta-se no primado da dignidade humana e da igualdade para tutelar os direitos sociais transindividuais do deficiente físico e do idoso, determinando a realização de obras que garantam a acessibilidade às pessoas com necessidades especiais.

Direitos sociais transindividuais. Ação que visa a tutela de interesse de portador de deficiência e de idoso. Interesse público coletivo. Há interesse público coletivo na ação proposta com o objetivo de

assegurar o direito de acesso físico a edifício de uso coletivo por idosos, portadores de deficiência e pessoas com mobilidade reduzida. A Lei 7.853/89 deve ser interpretada à luz da igualdade de tratamento e oportunidade entre as pessoas que fazem uso de edifício destinado a uso coletivo, facilitando o acesso daqueles que têm a mobilidade reduzida em razão de necessidade especial, em observância ao princípio da dignidade humana. (REsp 583464 / DF, julgado em 01.09.2005 e publicado em 24.10.2005, DJ, p. 308)

Observa-se, na referida ação, a relação estabelecida entre a dignidade humana e o direito à igualdade. Em outros julgados, tal conexão se estabelece com o direito à liberdade e à fraternidade, conforme demonstraremos a seguir.

Penal e Processo Penal. Constrangimento ilegal em face do excesso de prazo da prisão. Resta evidenciado o reclamado constrangimento ilegal, à vista do excesso de prazo no julgamento do Paciente, ferindo, pois, o princípio da razoabilidade, bem como o direito inerente à dignidade humana (grifo nosso). Ordem concedida para, reconhecendo o excesso de prazo na manutenção da custódia cautelar, determinar a expedição de alvará de soltura em favor do ora Paciente, se, por outro motivo, não estiver preso, para que possa aguardar o seu julgamento em liberdade. (HC 28286/ RJ, julgado em 28.06.2005 e publicado em 29.08.2005, DJ, p. 373)

Nessa decisão, o Tribunal determinou a soltura do réu com base no Princípio da Dignidade Humana, pois o prazo da prisão cautelar tinha expirado, o que ensejou o direito a responder ao processo em liberdade.

A seguir, um outro julgamento no STJ, no qual a aplicação do princípio constitucional ora em comento se dá em defesa do direito à saúde, isto é, um direito social em favor do menor que não teria acesso ao tratamento não fosse a determinação judicial para o custeio de medicamento essencial pelo Estado.

Direitos Sociais. Direito à saúde. Menor pobre. Constitui função institucional e nobre do Ministério Público buscar a entrega da prestação jurisdicional para obrigar o Estado a fornecer medicamento essencial à saúde de menor pobre, especialmente quando sofre de doença grave que se não for tratada poderá causar, prematuramente, a sua morte. O Estado, ao se negar a proteger o menor pobre nas circunstâncias dos autos, omitindo-se em garantir o direito fundamental à saúde, humilha a cidadania, descumpre o seu dever constitucional e ostenta prática violenta de atentado à **dignidade humana** (grifo nosso) e à vida. É totalitário e insensível.

(EDcl no REsp 662033/RS, julgado em 19.04.2005 e publicado em 13.06.2005, DJ, p. 183)

Observa-se, assim, que o mesmo princípio, em face de sua multidimensionalidade, serve tanto para fundamentar a preservação do direito individual à liberdade do suposto pai que se nega a realizar exame de DNA, quanto para embasar a garantia de direitos sociais e coletivos ou transindividuais.

Ocorre que existem intrínsecas relações entre liberdade, igualdade e fraternidade, valores que, recursivamente, fundamentam e são fundamentados pelo Princípio da Dignidade Humana de forma interdependente. Tal recursividade e interdependência revelam-se no fato de que liberdade sem igualdade e fraternidade acaba por ensejar a licenciosidade, ou seja, liberdade sem responsabilidade. Igualdade sem liberdade e fraternidade se transforma em homogeneização, isto é, igualdade que oprime e ignora as diferenças. Por outro lado, liberdade e igualdade, sem fraternidade, implicam na ausência da alteridade, isto é, da consideração do "outro", o que conduz à hostilidade na relação entre cidadãos livres e iguais, os quais, pela desconsideração do espírito fraterno, digladiam-se entre si, para sobrepor a liberdade e igualdade do "eu" sobre o "outro", ou vice-versa.

Entretanto, percebe-se que é o Princípio da Dignidade Humana que estabelece o fio que tece esses laços de interdependência entre liberdade, igualdade e fraternidade, sendo que estes se constituem, por outro lado, nos aspectos fundamentais do princípio constitucional. Ocorre que a dignidade configura-se na presença simultânea e complementar da liberdade, da igualdade e da fraternidade, bem como de seus direitos humanos fundamentais correlatos.

Convém ressaltar que a dignidade humana e o sistema de direitos humanos são divisíveis, artificialmente, para fins didáticos. No aspecto fenomenológico, não pode haver separação entre "as partes" que compõe o referido complexo. Na hipótese de divisão de tais aspectos, incorremos na incompreensão da complexidade do sistema, o que gera a incompreensão do Princípio da Dignidade Humana ou dos direitos humanos como um todo.

Se as políticas públicas destinadas a garantir e prover tais direitos são compartimentadas, havendo, por exemplo, a observância das liberdades individuais, mas a violação dos direitos sociais, estamos diante da negação da dignidade humana

e dos direitos humanos como um todo e não só a parte que foi sonogada pelo poder público.

Pensemos na liberdade política que vivemos no Brasil hoje. Os cidadãos brasileiros podem exercer, livremente, o direito de votar e serem votados. No entanto, muitos destes cidadãos livres, que exercem a democracia formal ao elegerem seus representantes, passam fome, não têm onde morar, não têm acesso à saúde, à educação, ao lazer... Pelo fato de serem livres e iguais em direitos, em tais circunstâncias de vulnerabilidade social, esses brasileiros não estão efetivamente protegidos em sua dignidade. Ocorre que não há observância ao Princípio da Dignidade Humana sem o exercício dos direitos fundamentais em todas as suas dimensões.

Histórica e politicamente, constata-se um predomínio da proteção do direito à liberdade individual, em detrimento da igualdade e dos direitos civis em relação aos sociais. Da análise dos quadros 04 e 05, observamos a confirmação de tal realidade nos julgados do STF e do STJ. No Supremo Tribunal Federal, dos dezoito acórdãos proferidos sobre dignidade humana, a maioria absoluta, isto é, treze acórdãos, tratam do direito à liberdade, sendo que nenhum acórdão aborda a dignidade humana relacionada aos direitos sociais. Já no STJ, embora o desequilíbrio seja menor, ainda há a predominância da proteção da liberdade em relação aos direitos sociais, pois dos cento e vinte e quatro acórdãos proferidos, quarenta e cinco correlacionam o princípio da dignidade ao direito à liberdade, ao passo que trinta e dois perfazem tal relação com os direitos sociais.

Esse panorama de julgados, que revela o predomínio da aplicação do Princípio da Dignidade Humana em defesa dos direitos individuais, demonstra, em parte, nossa condição humana, na qual o altruísmo é subdesenvolvido em relação ao egocentrismo. Morin (2005), no Método 6, enfatiza o estado pré-histórico em que se encontra o espírito humano, argumentando que as forças de separação e degeneração têm superado as fontes regenerativas, em face do predomínio do egocentrismo (*demens*) sobre o altruísmo (*sapiens*).

Em nossas sociedades atuais, a percepção do Princípio da Dignidade Humana é predominantemente individualista (egocentrista) e antropocêntrica, daí a supervalorização da proteção aos direitos individuais (dimensão individual da

dignidade humana) e a subvalorização da proteção efetiva dos direitos coletivos (dimensão social da dignidade humana). Por outro lado, em todos os acordos apreciados, encontramos a concepção exclusivamente antropocêntrica da dignidade, em face da ausência de qualquer relação desse princípio fundamental com a questão ambiental ou planetária.

A concepção individualista da condição humana, que se reflete na compreensão do referido princípio fundamental, é consolidada na Declaração Universal dos Direitos do Homem e nas demais declarações decorrentes das revoluções constitucionalistas do século XVIII, especialmente a Revolução Francesa e Americana. Em tais declarações, até a noção de sociedade é individualista, na medida em que estão fundadas no ideário de que o indivíduo isolado, independentemente de todos os outros, embora juntamente com todos os outros, mas cada um por si, é o fundamento da sociedade, em oposição à idéia, que atravessou séculos, do homem como animal político e, como tal, social desde as origens.

Os direitos proclamados por tais declarações, que inspiraram a formulação dos direitos fundamentais nas Constituições modernas, inclusive nas Constituições brasileiras, pertencem aos indivíduos considerados um a um, ou seja, direitos decorrentes da condição de singularidade individual, anterior à compreensão de pertencimento a uma determinada sociedade.

Por outro lado, os direitos do homem, individualmente considerados e reafirmados pelas Constituições dos Estados particulares, são hoje reconhecidos pela comunidade internacional. Na União Européia, por exemplo, o indivíduo é elevado a sujeito de direito internacional, podendo, inclusive, ajuizar ações perante o Tribunal Europeu em defesa de seus direitos individuais. Nesse contexto, o direito internacional público externo abrange não só os Estados e organismos internacionais como sujeitos de direitos, mas também os indivíduos. Trata-se do direito "cosmopolita" defendido por Kant na obra *A paz perpétua*. Assim, o novo direito internacional público (cosmopolita) não é mais aquele entre os Estados particulares e os organismos internacionais exclusivamente, mas o direito dos cidadãos dos diversos Estados entre si, em busca da paz perpétua, num momento histórico que

hoje vivenciamos, em que a violação do direito ocorrida num ponto da Terra é percebida em todos os outros pontos.

A confluência da auto-ética com o humanismo planetário enseja a noção de dignidade humana inseparável da dignidade planetária. A auto-ética significa a busca por disciplinar o egocentrismo e desenvolver o altruísmo, que alimenta o espírito comunitário, gerando compreensão e religação do homem à comunidade e, mais amplamente, ao universo. Eis a percepção complexa da dignidade humana. O pensamento complexo é o pensamento que abraça a diversidade e reúne o que está separado, pois o "verbo *complectere*, do qual vem o termo *complexus*, significa abraçar" (MORIN, 2005a, p. 142).

Nesse contexto, o humanismo planetário enseja uma ética de compreensão e de solidariedade planetária, que significa a tomada de consciência da Terra-Pátria como comunidade de destino e de origem da humanidade. Tal percepção nos impõe a missão antropológica de realizar a unidade planetária na diversidade.

O emergir dessa nova consciência ética dar-se-á pelas vias regeneradoras decorrentes da reforma da alma, da vida, do espírito e do corpo humano, que precisa voltar-se para o desenvolvimento do "programa" altruísta ou comunitário que permanece insular ou minoritário. Em face disso, permanece enfraquecida a dimensão social e antropológica da dignidade humana.

Conforme a epistemologia da complexidade, a dissociação de elementos que compõem o todo complexo gera o obscurantismo e a desumanização da ciência, que acaba por desintegrar o homem e promover a indignidade humana. Por isso, Morin nos incita à reflexão sobre os desvios da compreensão compartimentada:

A fragmentação, a compartimentação e a atomização do saber fazem que seja impossível imaginar um todo com elementos solidários; por isso, tende a atrofiar o conhecimento das solidariedades e a consciência de solidariedade. O indivíduo acaba encurralado num setor e inclina-se a reduzir a sua responsabilidade a um espaço circunscrito, atrofiando a sua consciência de responsabilidade. Assim, o pensar mal rói a ética nas suas fontes: solidariedade/responsabilidade. A incapacidade de ver o todo, de religar-se ao todo, gera a irresponsabilidade e falta de solidariedade. (MORIN, 2005a, p. 63)

Torna-se mister a percepção integral e interdependente dos elementos do todo complexo que compõe a dignidade humana, para que tal princípio cumpra a missão constitucional de informar ao Direito o conjunto de valores que devem gerir todo o sistema sócio-jurídico, na busca da regeneração da condição humana, pois "a compreensão complexa do ser humano não aceita reduzir o outro a um único aspecto e o considera na sua multidimensionalidade" (Morin, 2005a, p.114) .

A não-percepção de tal complexidade no trato das questões afetas aos direitos humanos constitui-se o epicentro da crise do direito no Brasil e no mundo. Conforme enfatizado por Fábio Comparato, "a pobreza é tão degradante quanto a tortura" (2001, p. 75). Flávia Piovesan, no mesmo sentido, afirma que "sem liberdade não há igualdade possível e, por sua vez, sem igualdade, não há efetiva liberdade" (2002, p. 77). Tais reflexões traduzem, muito bem, a indissociabilidade entre os aspectos que compõem o aludido princípio constitucional.

Por outro lado, as idéias de indissociabilidade e interdependência compreendem a complementaridade entre tais aspectos. Projetando-se tal ideário ao sistema dos direitos humanos, significa dizer que "só é possível materializar direitos tidos como civis e políticos se houver direitos tidos como econômicos, sociais e culturais minimamente respeitados, e vice-versa" (COMPARATO, 2001, p. 82). Assim, a dependência recíproca sugere uma implicação e interpenetração entre as partes, que se estabelecem em relação de complementaridade.

Em face de tais considerações, observando-se o conteúdo dos acórdãos, defendo que o Princípio Constitucional da Dignidade Humana constitui-se, em sua unidade múltipla, em três dimensões fundamentais: Dimensão Individual; Dimensão Social e Dimensão Antropoética. A Dimensão Individual concretiza-se no exercício do direito à liberdade, enquanto a Dimensão Social realiza-se pela efetividade do direito à igualdade. Por outro lado, a Dimensão Antropoética revela-se na aplicação dos princípios da fraternidade e da solidariedade ecológica. Entretanto, cada uma das três dimensões fundamentais da dignidade humana contém múltiplos desdobramentos, os quais configuram a construção histórico-cultural dos direitos humanos. A dimensão individual da dignidade humana desdobra-se nos direitos humanos fundamentais de primeira geração, ao passo que a dimensão social é fonte

geradora dos direitos humanos de segunda geração. Já a dimensão antropológica desdobra-se nos direitos humanos de terceira geração.¹⁶

Ademais, em relação ao aspecto fenomenológico do princípio constitucional ora em questão, é importante enfatizar, em consonância com Merleau-Ponty, que a verdadeira compreensão da dignidade humana se dá mediante as estruturas experienciais vividas, sendo indissociável a relação consciência-experiência. Para Merleau-Ponty:

A verdade não "habita" apenas o "homem interior", ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. (...) O mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável. (...) O mundo, enquanto conexão dos fenômenos, é antecipado na consciência de minha unidade, é o meio de realizar-me como consciência. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 14-15)

Se a compreensão se dá mediante a experiência no mundo, e o ser só existe no mundo, ou seja, em conexão com sua vivência fenomenológica, a dignidade do homem só existe no mundo, isto é, se for vivenciada como experiência real. Não basta a concepção ontológica do que seja dignidade humana, pois ela só existe se

¹⁶ Desde o surgimento das primeiras Constituições, os direitos fundamentais passaram por diversas transformações históricas, o que ensejou o reconhecimento progressivo de novos direitos fundamentais, "num processo cumulativo, de complementaridade" (SARLET, 2004, p. 53). Os direitos humanos fundamentais de primeira geração constituem-se nos direitos do indivíduo frente ao Estado, os quais impõem limites ao poder estatal, podendo ser sintetizados, conforme inspiração jusnaturalista, nos direitos à vida, à liberdade, à propriedade e à igualdade perante a lei. Para Paulo Bonavides, tratam-se dos direitos civis e políticos que correspondem à fase inaugural do constitucionalismo ocidental, referente ao Estado Liberal de Direito (BONAVIDES, 2007). Os direitos fundamentais de segunda geração correspondem a uma nova postura estatal na busca da realização da justiça social e da igualdade material, o que exige uma prestação positiva do Estado, que se torna intervencionista no sentido de conferir direitos sociais aos indivíduos, tais como direito à saúde, à educação, ao trabalho, à assistência social. Já os direitos fundamentais de terceira geração, usualmente designados de direitos de solidariedade e fraternidade, têm implicação universal e transindividual, de titularidade coletiva, como o direito ao meio ambiente saudável e à qualidade de vida, bem como o direito à paz, à autodeterminação dos povos e ao desenvolvimento. Tal classificação não é pacífica, alguns estudiosos, tal como Paulo Bonavides, consideram que na hipótese de atribuição da titularidade de direitos fundamentais ao próprio Estado ou à Nação (direito à autodeterminação, paz e desenvolvimento), estaríamos diante de direitos de quarta geração (BONAVIDES, 2007). Outros consideram mais adequada a designação "dimensões dos direitos fundamentais", pois a palavra geração insere o ideário de que a nova geração suplantara a anterior, o que afastaria o sentido cumulativo de tais direitos. Ressalte-se, todavia, "que a discordância reside essencialmente na esfera terminológica, havendo, em princípio, consenso quanto ao conteúdo das respectivas dimensões ou gerações de direitos" (SARLET, 2004, p.53).

experienciada. Não basta a proclamação constitucional do princípio que a protege, mister se faz a sua realização no plano fenomenológico. Nessa esteira de entendimento, os direitos humanos só existem se vivenciados. Não basta a consciência proclamatória de sua existência. Portanto, torna-se mister a luta pela faticidade da dignidade humana, em busca da concretização dos direitos de nossa espécie em seu habitat.

Dimensão individual: dignidade humana e liberdade

O reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo.

Austregésilo de Athayde

Liberdade é pouco. O que desejo ainda não tem nome.

Clarice Lispector

Historicamente, os direitos humanos fundamentais, como corolário da dignidade do homem, emergiram da necessidade de proteção da liberdade do homem em relação ao Estado, o qual passaria a ter seu poder limitado pelo Direito. Os contratualistas, especialmente Hobbes e Locke, tomaram a propriedade como fundamento da liberdade. Só era considerado realmente livre quem era proprietário.

Naquele período, no qual as revoluções constitucionalistas, especialmente a norte-americana, inglesa e francesa, provocaram transformações profundas nas relações entre Estado e Direito, a dignidade humana esteve respaldada na liberdade, a qual assentou-se, fundamentalmente, no exercício do direito de propriedade.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem, como fruto da revolução francesa, demonstra claramente tal realidade, pois nela podemos constatar que a

dignidade da pessoa não se encontra expressamente reconhecida; em compensação, o único direito "inviolável e sagrado" proclamado é o da propriedade. Contemporaneamente, ainda observa-se a vinculação da dignidade com a idéia de propriedade, como um "bem" pertencente à pessoa. Entretanto, há uma impropriedade nessa percepção, pois a dignidade é intrínseca ao ser humano, ainda que se torne manifesta na interação do homem com o universo, ao passo que o direito à propriedade é extrínseco à condição de humanidade.

Cumprе salientar que a referida Declaração é inaugurada com a afirmação de que o "reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo" (BOBBIO, 2004, p. 223). Assim, a realização do direito à liberdade está relacionada, de forma recursiva, ao reconhecimento da dignidade humana e dos direitos do homem em condições de igualdade.

Por outro lado, a liberdade, individualmente considerada, exclui a possibilidade de estabelecimento da dignidade comunitária, porque a verdadeira liberdade engendra o dever de reconhecer a liberdade do outro e, conseqüentemente, as liberdades sociais, que possibilitam o exercício do direito à igualdade. O reconhecimento da dignidade do outro, por sua vez, transcende esta idéia de liberdade individual e social, ensejando a necessidade de se experimentar a solidariedade e o amor para que a dignidade se manifeste efetivamente.

Essa relação entre dignidade e liberdade tem ensejado paradoxos na aplicação do preceito constitucional em casos concretos. Pode-se citar, como exemplo, o julgamento de *habeas corpus* visando a soltura do réu sob o argumento de constrangimento ilegal por excesso de prazo da prisão preventiva. Houve concessão do direito à liberdade com base no respeito à dignidade humana, em contraste com a decisão de outro *habeas corpus*, no mesmo Tribunal, sob o mesmo fundamento, na qual a conclusão foi pela manutenção da prisão com base no respeito à dignidade humana. A seguir, há a citação de parte das ementas, para melhor analisar a complexidade do fenômeno:

PENAL E PROCESSUAL PENAL. HABEAS CORPUS. PACIENTE QUE INTEGRA ORGANIZAÇÃO CRIMINOSA ATUENTE NO MERCADO DE BEBIDAS. PRISÃO PREVENTIVA. ALEGAÇÃO DE

CONSTRANGIMENTO ILEGAL POR EXCESSO DE PRAZO CONFIGURADO. Trata-se de Habeas Corpus formulado em favor de paciente que possui participação em organização criminosa, atuante no mercado de bebidas voltada à prática de sonegação fiscal, falsificação de documentos, lavagem de dinheiro e corrupção de funcionários públicos, objeto de investigação denominado pela polícia judiciária de "operação catuaba". Embora permaneça intocada a razão da custódia preventiva lastreada na garantia da ordem pública, tal motivação não pode subsistir frente ao advento do inegável excesso de prazo, o qual configura, sim, hipótese suficiente para que se autorize a concessão de liberdade provisória, face à manifesta configuração do constrangimento ilegal perpetrado em seu desfavor. O acusado não pode permanecer indefinidamente custodiado de forma preventiva, sem que seja encerrada a instrução criminal, em franca **afrenta ao Princípio da Dignidade Humana**, insculpido em nossa Magna Carta. Ordem de habeas corpus concedida (grifei). (HC 2130/PB, 1a Turma do Tribunal Regional da 5a Região, julgado em 28/04/2005, publicado no DJ 19.08.2005, p. 1007, n. 153)

PENAL. PROCESSO PENAL. HABEAS CORPUS LIBERATÓRIO. RÉU PRESO PREVENTIVAMENTE DURANTE A INSTRUÇÃO CRIMINAL. CRIME DE TRÁFICO INTERNACIONAL DE ÓRGÃOS. Improcede o pleito dos impetrantes de reconhecer-se à paciente o direito de iniciar o cumprimento da pena em regime semi-aberto. (...) A gravidade dos crimes apurados na instrução criminal, reconhecidos e confirmados na sentença condenatória recorrível é daquela que, inclusive, nos termos do art. 312 do CPP, autoriza a manutenção da prisão preventiva, não só por conveniência da instrução criminal ou para assegurar a aplicação da lei penal, em razão de tratar-se de crime cuja prática afeta a garantia da ordem pública, **por ofender a Dignidade Humana** (grifei) e o nome do país, que, não bastando a vergonha de ter entre os seus filhos escravas sexuais levadas para os países ricos europeus, sofre agora a ignomínia de ver brasileiros miseráveis sendo levados para o exterior para vender órgãos de seu corpo. Ordem de habeas corpus denegada (grifei). (HC 2179/PE, 2a Turma do Tribunal Regional da 5a Região, julgado em 14.06.2005, publicado no DJ 30.06.2005, p. 603, n. 124)

Observa-se que, no primeiro caso, o princípio constitucional foi utilizado para a defesa da liberdade individual, pois, em defesa da dignidade humana do acusado, foi considerada ilegal a prisão pelo excesso de prazo e, portanto, pelo descumprimento dos requisitos da prisão preventiva.

No segundo caso, embora também estivéssemos diante da ilegalidade da prisão por excesso de prazo, a mesma foi mantida, pois a prática do crime de tráfico internacional de órgãos feriu o Princípio da Dignidade Humana em seu sentido

universal. Nesse contexto, considerou-se a dignidade da coletividade, especialmente das vítimas que tiveram seus corpos mutilados pela venda de órgãos. Assim, houve a prevalência do aspecto social e universal da aplicação do princípio protetivo humanista, em face da própria gravidade do delito e em detrimento da concepção individualista de proteção da liberdade do acusado.

Constata-se, portanto, que em determinadas circunstâncias, há a colisão de valores fundamentais no ordenamento jurídico, o que deve ser solucionado pela ponderação de elementos metajurídicos, tais como a repercussão social, política e ética do caso concreto, inclusive, no seu sentido pedagógico. Nesses casos torna-se recomendável a aplicação do método transdisciplinar e dialógico da complexidade para a promoção da dignidade humana intersubjetiva, isto é, aquela que se manifesta na relação com o outro.

A relação entre dignidade humana e liberdade esteve sempre presente nas formulações teóricas e documentos jurídicos que visaram à sua proteção, conforme observado na doutrina referenciada nos itens anteriores. Na análise dos acórdãos proferidos pelo Supremo Tribunal Federal e pelo Superior Tribunal de Justiça, essa realidade se confirma, o que demonstra a necessidade de aprofundamento de tal relação dialógica.

Observa-se que, do total de 18 acórdãos proferidos pelo STF sobre a matéria, desde a vigência da Constituição Federal de 1988, 13 versam sobre direito penal e processual penal, e o objeto da decisão é o direito à liberdade do réu, ou seja, cerca de 72% dos acórdãos sobre dignidade humana no Supremo Tribunal Federal versam sobre o direito à liberdade individual.

Já no Superior Tribunal de Justiça, do total de 124 acórdãos sobre o tema, 45 referem-se ao direito à liberdade individual, o que representa, 37% das decisões, as quais, somadas aos acórdãos sobre direitos sociais, ou seja, 32 acórdãos, totalizam 77, o que denota cerca de 58% do total de decisões, se considerarmos que a garantia dos direitos sociais reflete a defesa do direito à liberdade social, pois busca a afirmação da igualdade material.

Se dignidade humana e liberdade são atributos da condição humana que se entrecruzam, torna-se mister a reflexão sobre a verdadeira liberdade experimentada pelo humano.

A compreensão da liberdade, numa concepção moderna inspirada em Rousseau, relaciona-se ao ideário de autodeterminação e autonomia, como reflexo da capacidade de legislar para si mesmo, em antítese à forma absolutista de governar. Nesse contexto, a liberdade jurídica seria a faculdade de obedecer às leis as quais o indivíduo pode dar o seu assentimento, mediante sua representação no parlamento. Para Rousseau, o indivíduo, nessas condições, estava obrigado a obedecer somente a si mesmo.

Como fruto de tal compreensão moderna de liberdade, a Declaração Universal dos Direitos do Homem proclama, em seu art. 10 que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos” (BOBBIO, 2004, p. 107). Com esse ideário, o conteúdo da Declaração revela que o objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais, tais como a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. Entre esses direitos proclamados, o direito à liberdade é compreendido, nesse tempo, como o direito de “poder fazer tudo o que não prejudique os outros” (BOBBIO, 2004, p. 108).

Entretanto, não seria a liberdade, no sentido moderno de autonomia individual, “a nossa maior ilusão subjetiva?” (MORIN, 2003b, p. 268).

Quanto a essa questão, Edgar Morin enfatiza: “somos mesmo possuídos por nossas idéias, que se apropriam de nós enquanto acreditamos dispor delas. Assim, somos ecológica, genética, social, cultural e intelectualmente determinados. Como poderíamos dispor de liberdades?” (MORIN, 2003b, p. 269)

Conforme o pensamento complexo, a liberdade só pode ser exercida numa situação que comporte, ao mesmo tempo, ordem e desordem. Assim, ao mesmo tempo em que é necessário um mínimo de estabilidade e de certeza para que se possa exercer a liberdade, também é necessário um mínimo de desordem e de risco, ou seja, de incertezas para se elaborar uma estratégia de ação. Segundo Morin, “excesso de ordem impede a liberdade; excesso de desordem, a aniquila. De fato, é esse coquetel natural de ordem — desordem — organização que torna materialmente possível a liberdade” (2003b, p. 268).

Ocorre que, sob esse prisma, a questão da liberdade humana situa-se acima da alternativa entre livre arbítrio e determinismo. Morin introduz, nesse contexto, a concepção de “autonomia dependente”. Essa concepção reconhece “as

determinações, mas exclui o determinismo absoluto; reconhece as liberdades, mas exclui o livre arbítrio absoluto. Permite-nos confrontar possessão e liberdade” (MORIN, 2003b, p. 283).

Henri Atlan nos ajuda a compreender esse paradoxo entre liberdade e determinismo, o que revela parte da ontologia da dignidade humana. Para Atlan, faz parte da condição humana reconhecer que a liberdade consiste também em “tomar consciência de que é ilusório acreditar que nós determinamos as coisas” (2004, p.53). Não obstante isso, “mesmo que não passe de um mal-entendido saber que somos livres, devemos proceder como se, de fato, o fôssemos” (ATLAN, 2004, p. 54).

Isto significa dizer que, para que haja verdadeira liberdade, é preciso o conhecimento, cada vez mais profundo, dos determinismos e limites que nos governam, pois só há espaço para liberdade quando é possível o discernimento e a compreensão de nossas pulsões e da potência da noosfera¹⁷ que nos conduz, ilusoriamente, à sensação de liberdade.

Se considerarmos que um dos pressupostos ontológicos da dignidade humana é a liberdade e que esta liberdade é ilusória, poderíamos, então, concluir que a própria concepção da dignidade humana é uma ilusão? De maneira nenhuma! No entanto, trata-se de estabelecermos parâmetros para uma liberdade possível e, portanto, para uma condição de dignidade possível. Isto implica no reconhecimento do paradoxo, da incerteza e da presença do determinismo na própria condição de liberdade, bem como na própria concepção de dignidade da pessoa humana.

A liberdade experimentada pelo humano encontra-se condicionada a inúmeras interdependências, ou dependências que estão interconectadas. Esse é o sentido da concepção de auto-eco-organização do ser humano. Somos seres auto-eco-

¹⁷ Para Morin (2002), a noosfera se constitui nas representações, símbolos, mitos, idéias, manifestações de cultura, as quais ganham vida, tornando-se verdadeiras potências invisíveis, entidades feitas de substância espiritual, e determinam, de certa forma, nosso modo de pensar e agir, afetando, portanto, a liberdade do homem. A Noosfera é povoada de seres materialmente enraizados, mas de natureza espiritual. Lembremos que a própria matéria é muito pouco material, pois o átomo tem 99% de vazio e as partículas que o constituem tem uma materialidade ambígua. Do mesmo modo que a informação tem sempre um suporte físico/energético, embora permanecendo imaterial, o mito, a idéia tem um suporte físico/energético nos cérebros humanos e concretizam-se a partir da materialidade das trocas químico-elétricas do cérebro, dos sons das palavras, das inscrições. Dispõem, sobretudo, de um suporte biológico constituído por estes mesmos cérebros, e, é isso que lhes insuflará uma vida própria. (MORIN, 2002, p. 141)

organizados, pois além do processo de *autopoiese* que constitui nossa auto-organização, estamos interconectados a tudo o que nos cerca, e essas inter-relações limitam nossa liberdade individual. Assim, os outros seres, humanos e não-humanos, e a própria natureza impõem condições para o exercício da liberdade.

O desafio, portanto, é garantir a liberdade do homem diante das múltiplas interdependências. No plano jurídico, é preciso aferir o espaço dessa liberdade individual face às nossas relações intersubjetivas e planetárias. A tradição kantiana nos induz a pensar que somos seres livres e autônomos. A construção do direito ocidental sempre fixou seus alicerces na idéia da liberdade do homem. Nesse mesmo ideário também construiu-se, historicamente, a trajetória dos direitos humanos.

Entretanto, é chegada a ora de pensarmos a liberdade muito mais relacionada às múltiplas interdependências do que à autonomia do sujeito. Ocorre que a idéia de autonomia tem fomentado muito mais separação e mutilação, do que religação do homem aos seus semelhantes e ao universo, pois encontra-se fundada na concepção individualista da condição humana e do próprio Direito.

É preciso transcender a concepção individualista de liberdade e dignidade, para contextualizá-la no conjunto de relações do indivíduo humano com o outro e com a natureza. Isso implica em reconhecer as profundas carências, dependências e incompletudes, muito mais do que conceber a dignidade em face da autonomia do indivíduo. Se efetivamente incorporarmos essa idéia, poderemos compreender a dimensão social e antropológica da condição humana, na busca da regeneração das fontes de religação do homem à sua comunidade, à natureza e à realidade planetária. Tal percepção, que podemos designar, juntamente com Morin, de humanismo planetário, nos capacitaria, finalmente, a experimentar uma nova era do Direito, muito mais voltado para a garantia do bem-estar da comunidade planetária do que o bem-estar e a liberdade do indivíduo e das nações. Trata-se da transcendência do egocentrismo e do antropocentrismo para o altruísmo em defesa da dignidade humana e planetária.

A seguir, com o intuito de demonstrar os limites que o próprio Direito à liberdade enseja, trago à baila acórdão do Supremo Tribunal Federal que criminaliza o abuso do direito à liberdade de expressão, com base no art. 20 da lei 7.716/89:

PENAL E PROCESSUAL PENAL. CRIME DE RACISMO. LIMITES À LIBERDADE DE EXPRESSÃO. PUBLICAÇÃO DE LIVROS: ANTI-SEMITISMO. CRIME IMPRESCRITÍVEL. HABEAS CORPUS DENEGADO. VIOLAÇÃO DA DIGNIDADE HUMANA. A edição e publicação de obras escritas veiculando idéias antisemitas, que buscam resgatar e dar credibilidade à concepção racial definida pelo regime nazista, negadoras e subversoras de fatos históricos incontroversos como o holocausto, consubstanciadas na pretensa inferioridade e desqualificação do povo judeu, equivalem à incitação ao discrimen com acentuado conteúdo racista, reforçadas pelas conseqüências históricas dos atos em que se baseiam. (...) A liberdade de expressão é garantia constitucional que não se tem como absoluta, submetendo-se a limites morais e jurídicos (grifei). O direito à livre expressão não pode abrigar, em sua abrangência, manifestações de conteúdo imoral que implicam em ilicitude penal. As liberdades públicas não são incondicionais, por isso devem ser exercidas de maneira harmônica, observados os limites definidos na própria Constituição Federal. (...) **Prevalência dos princípios da dignidade da pessoa humana e da igualdade jurídica** (grifei) (...). (HC 82424, Tribunal Pleno do Supremo Tribunal Federal, julgado em 17.09.2003, publicado DJ 19.03.2004, p. 00017)

No referido caso, conforme observado, o julgado estabeleceu limites à liberdade de expressão, que, embora seja caracterizada como uma garantia constitucional, não é absoluta. Na situação concreta do julgado, o Tribunal considerou que os princípios da dignidade humana e da igualdade jurídica devessem prevalecer sobre a liberdade de expressão, pois a publicação de obras escritas veiculando idéias anti-semitas constitui abuso ao direito de liberdade de expressão.

A grande questão que se impõe no atual estágio de reconhecimento dos direitos fundamentais, especialmente no que tange à liberdade do homem, é a necessidade de compreensão de tal liberdade para além do indivíduo, ou seja, é preciso transcender a idéia de liberdade individual para viabilizar a realização da liberdade social. De que vale, no Brasil, a proclamação constitucional de que todos são livres, se os indicativos sociais demonstram que um grande número de famílias brasileiras encontram-se na linha da pobreza? Há liberdade sem garantir efetivamente o exercício dos direitos sociais? Há liberdade para os meninos que encontramos nos sinais mendigando as sobras para não morrer de fome? São livres os doentes nas filas dos hospitais sem acesso à saúde? Somos livres diante de tanta violência e desrespeito à dignidade humana?

Ser livre é fazer o contrário do que é instintivo. É se desprender do condicionamento apegado ao eu. Nossa tendência egocêntrica e individualista deve ser vencida, para experimentarmos a liberdade do desapego, fundada no reconhecimento da dignidade do outro, na alteridade, no amor.

Amar os outros é a única salvação individual que conheço: ninguém estará perdido se der amor e às vezes receber amor em troca.

Clarice Lispector

Em linguagem poética, um jovem estudante brasileiro expressa a barbárie social em que estamos inseridos, a qual cerceia nossa liberdade ao promover ganância, violência, miséria e morte:

Guerra de asfalto

Não há mais campos de batalha
 Nem exércitos formais carregando
 bandeiras
 Não há ideologia, nem sequer bravura
 O patriotismo se tornou relíquia
 Os homens não precisam de trincheiras
 A guerra evolui com os homens
 Os tanques se tornaram obsoletos
 E o sentimento que não havia se perdeu
 um pouco mais
 Estamos no Brasil, na guerra de
 asfalto, em algum lugar na cidade
 Os homens já não se conhecem
 A morte já não escolhe classe social
 Estamos todos vulneráveis
 A aristocracia, outrora impenetrável
 Na face de seus olhos vê a morte

Não há mais domínio sobre os pobres
Não há mais a maquiagem da ilusão
A miséria se faz presente e feroz
Não há mais fé, religião ou Cristo
As pessoas trocaram os terços pelos
tiros
A ganância foi apropriada dos ricos
Agora os pobres vão às ruas fazer
confiscos
Não há mais dias tranquilos
Não há mais lugares seguros
O mundo vai ficando pequeno
O mundo vai ficando caduco
Na rua só há pessoas com medo
Do próximo, do distante, do instante
que estão na rua com medo
Das balas perdidas dos homens do gueto
A violência já não tem mais rosto
Nem busto, nem corpo
Só lhe resta a cor do vermelho do
sangue
Na calçada de pedra
No muro de brita
No banco do carro
Na pessoa que grita!

Pseudônimo: Timóteo

A concepção da liberdade social implica no reconhecimento da igualdade de oportunidades, que viabiliza a ascensão social das classes menos favorecidas, mediante a garantia efetiva dos direitos sociais (educação, saúde, lazer...). Nesse contexto, torna-se mister a reflexão sobre a dimensão social da dignidade humana, pois a compreensão individualista de liberdade fomentou uma postura egoísta dos

indivíduos, em que verificamos o reconhecimento formal da liberdade, mas não a liberdade no sentido substancial, em face da mitigação dos direitos sociais.

Para refletir sobre essa questão, reporto à recursividade entre liberdade, igualdade e fraternidade, como aspectos fundamentais do complexo que compõe a dignidade humana. Na ausência de um desses aspectos, há a inobservância do princípio constitucional como um todo. A precariedade da realização dos direitos sociais no Brasil revela que a fraternidade encontra-se subdesenvolvida, o que enseja a ausência de condições materiais de liberdade e igualdade, propagando-se a indignidade humana.

Dimensão social: dignidade humana e igualdade

Por que não somos todos irmãos com irmãos?

Dostoiévski

Em sociedade, o espírito de revolta só é possível em grupos nos quais uma igualdade teórica encobre grandes desigualdades de fato.

Albert Camus

Conforme observamos anteriormente, a compreensão da dignidade humana em sua dimensão predominantemente individual conduz ao individualismo, fonte de fortalecimento do egocentrismo, que tem se desenvolvido em todos os campos das relações humanas, especialmente no Direito, o qual volta-se, fundamentalmente, para a proteção dos direitos individuais.

Tal compreensão egocêntrica tende a inibir as potencialidades altruístas e solidárias, o que contribui para a desintegração do espírito comunitário e, conseqüentemente, para o subdesenvolvimento da dimensão social da dignidade humana.

Para Morin (2005a), o enfrentamento do individualismo constitui-se numa questão ética fundamental. Trata-se da auto-ética em busca da resistência à barbarie interior que nos conduz ao egocentrismo. Nesse contexto, torna-se mister desenvolvermos uma cultura psíquica comunitária, que se constitui em uma exigência antropológica e histórica de nosso tempo.

Nossa civilização, que tem sua cultura psíquica centrada no princípio da autonomia individual, encontra dificuldades em desenvolver o princípio altruísta, que também está presente na subjetividade humana. Entretanto, para que haja a regeneração da condição humana, capaz de fazer emergir o humanismo planetário, é necessário o desenvolvimento do princípio da fraternidade, o qual enseja a compreensão da dimensão social da dignidade humana.

Essa dimensão comunitária relaciona-se ao ideário da alteridade, isto é, como diria Morin, “na percepção do outro simultaneamente diferente e igual a mim” (2005a, p. 103). Tal compreensão nos conduz ao princípio da igualdade da condição humana.

Conforme já sustentado nesta tese, especialmente no 2º capítulo (Valsa da Complexidade), o sujeito humano carrega um duplo “programa”: um egocêntrico, outro altruísta. Para Morin (2005a), a rejeição do outro fora da identidade comum produz o fechamento egocêntrico e é produzida por este; a inclusão do outro em um nós produz, simultaneamente, a abertura altruísta e é produzida por esta.

Tal postura ética, que proporciona a abertura ao outro, enseja a percepção da identidade humana comum (planetária), consolidando a inclusão do outro, o que viabiliza a compreensão da dimensão social do Princípio da Dignidade, em busca da realização da igualdade na diferença e da unidade na diversidade entre os humanos.

Para elucidar essa questão, é preciso retomar a compreensão do sujeito humano como termo da trindade indivíduo/sociedade/espécie. Cada um desses termos contém os outros. Os indivíduos estão na espécie, mas também a espécie está nos indivíduos; não só os indivíduos estão na sociedade, mas a sociedade também está nos indivíduos, impregnando-os de sua cultura desde o nascimento. O sujeito é produto do processo reprodutor da espécie humana. Entretanto, tal processo é produzido pelos indivíduos. Indivíduo/sociedade/espécie são termos interdependentes e complementares. São meios e fins uns dos outros. A cultura e a

sociedade permitem a realização dos indivíduos; as interações entre os indivíduos permitem a propagação da cultura. A sociedade se auto-organiza, portanto, constantemente.

Entretanto, os valores culturais da modernidade, centrados na autonomia individual, produziram o predomínio do indivíduo sobre os demais termos da trindade, o que ensejou a cegueira antropológica que nos têm impedido de perceber o outro, obstruindo a compreensão comunitária da dignidade humana.

Tal postura tem ensejado o processo de negação da dimensão social da condição humana, produzindo desigualdade e exclusão. A perspectiva ora desenvolvida volta-se para a compreensão da igualdade substancial como dimensão social da dignidade humana. Entende-se por igualdade substancial o tratamento isonômico no acesso efetivo aos direitos sociais (saúde, educação, trabalho, cultura e condições dignas de vida).

Observa-se que na América Latina, em geral, e no Brasil, em especial, o Estado de Bem-Estar Social, o qual propugna a efetividade dos direitos sociais, proporcionando o desenvolvimento da dimensão social da dignidade humana, não chegou a consolidar-se como na Europa socialdemocrata, tendo, atualmente, menos perspectivas de desenvolvimento do que há décadas, pois os processos de construção democrática em andamento encontram-se num contexto de crise econômica generalizada, não havendo capacidade para resolver os problemas da acumulação, distribuição eqüitativa dos benefícios econômicos e, simultaneamente, a democratização do Estado, no sentido de viabilizar a realização dos direitos sociais (MAYORGA, 1995).

Para Streck & Morais (2004), no Brasil, o intervencionismo estatal, que deveria estar voltado para a realização dos direitos sociais, na busca da construção do Estado de Bem-Estar Social, serviu, especialmente, para a acumulação de capital e renda para as elites brasileiras, tornando-se instrumento de preservação da sociedade capitalista, o que representou uma distorção em sua missão de promover a diminuição das desigualdades socioeconômicas.

Boaventura de Souza Santos enfatiza que esse Estado, também designado Estado-Providência, constituiu-se, originalmente, na instituição política criada nas sociedades capitalistas para compatibilizar as promessas da modernidade com o

desenvolvimento capitalista. Entretanto, tal modalidade estatal, segundo os neoliberais, tende a desaparecer, e o Estado deve ser enxugado cada vez mais. Para os neoliberais, o Estado é, agora, uma instituição anacrônica, porque é uma entidade nacional, e tudo o mais está globalizado (SANTOS, 1988).

Assim, a globalização neoliberal coloca-se justamente como o contraponto das políticas do *Welfare State*. Aparece como a nova face/roupagem do capitalismo internacional. Nesse contexto, estamos diante de uma prática de globalização neoliberal, que é concebida como sinônimo de modernização do Estado, mas que, na verdade, demonstra sinais de uma barbárie, a barbárie neoliberal que, não obstante guarde identidade teórica com a modernidade, na prática, tem produzido sinais de retorno à pré-modernidade, na qual os bens da vida e os direitos sociais não eram acessíveis à maioria dos cidadãos.

Ocorre que a minimização do Estado proclamada pela política neoliberal em países que passaram pela etapa do Estado-Providência ou *Welfare State* tem consequências absolutamente diversas da diminuição do Estado em países como o Brasil, onde não houve a efetiva constituição do Estado de Bem-Estar Social. Para Lenio Streck e Luis Bolzan de Moraes:

O Estado interventor-desenvolvimentista-regulador, que deveria fazer esta função social, foi especialmente no Brasil - pródigo (somente) para com as elites, enfim, para as camadas médio-superiores da sociedade, que se apropriaram/aproveitaram de tudo desse Estado, privatizando-o, dividindo/loteando com o capital internacional, os monopólios e os oligopólios da economia e, entre outras coisas, construindo empreendimentos imobiliários com o dinheiro do fundo de garantia (FGTS) dos trabalhadores, fundo esse que, em 1966, custou a estabilidade no emprego para os milhões de brasileiros! Exemplo disto é que, enquanto os reais detentores/destinatários do dinheiro do FGTS não têm onde morar (ou se moram, moram em favelas ou bairros distantes), nossas classes médio-superiores obtiveram financiamentos (a juros subsidiados) do Banco Nacional da Habitação - depositário dos recolhimentos do FGTS - para construir casas e apartamentos na cidade e na praia... Isso para dizer o mínimo! (STRECK & MORAIS, 2004, p.74-75)

Segundo os referidos autores, a modernidade no Brasil é tardia e arcaica (STRECK & MORAIS, 2004, p. 77). O que houve (e há) é um "simulacro de modernidade" (VIEIRA, 1995). De fato, conforme expressão de Hobsbawm (1995), o

Brasil é "um monumento à negligência social", ficando atrás, por exemplo, do Sri Lanka em vários indicadores sociais, como mortalidade infantil e alfabetização, tudo porque o Estado, no Sri Lanka, empenhou-se na redução das desigualdades. Isso significa que as promessas da modernidade ainda não se realizaram no Brasil.

O ordenamento constitucional brasileiro, em seus postulados fundamentais, aponta para um Estado intervencionista e regulador, na esteira daquilo que, contemporaneamente, se entende como Estado Democrático de Direito. Nesse contexto, o Direito, na condição de legado da modernidade, precisa ser concebido como instrumento necessário de luta para implantação das promessas modernas, especialmente no que tange à realização da dignidade humana. Constata-se, diante da constante produção de indignidade gerada pelas políticas públicas neoliberais, que, em nosso país, há uma crise de legalidade, uma vez que a Constituição Federal da República é constantemente violada em seus princípios protetivos dos direitos sociais.

Pesquisa Datafolha, publicada no jornal Folha de S. Paulo demonstra que os excluídos são 59% da população do país. Nessa categoria de "excluídos" estão as pessoas à margem de qualquer meio de ascensão social. Na escola, a esmagadora maioria dessas pessoas (86%) não foi além da 8ª série do 1º grau. De todos os segmentos sociais, são os que mais sofrem com o desemprego e a precarização do trabalho: 19% vivem de "bico" e 10% são assalariados sem registro algum. Por outro lado, os dados demonstram que a elite se resume a 8% dos brasileiros. Essa elite é composta fundamentalmente por brancos (85%), havendo, conseqüentemente, um número muito reduzido de negros e pardos. (STRECK & MORAIS, 2004, p. 79)

Como conseqüência da desintegração do sistema social, os presídios estão lotados e refletem essa sociedade profundamente desigual. Dados do próprio Ministério da Justiça revelam que 95% dos presidiários viviam, antes de serem encarcerados, em estado de pobreza absoluta; 89% não tinham trabalho fixo; 97% eram homens; 76% eram analfabetos ou semi-analfabetos; 67% eram negros ou mulatos; 98% não tinham condições de contratar advogado e 72% dos delitos a que respondiam eram contra o patrimônio. Daí porque o estereótipo do delinqüente brasileiro se fixa na figura do favelado (STRECK & MORAIS, 2004, p. 83).

Segundo reportagem publicada na revista *Época*, em 09 de abril de 2007, o déficit de vagas nos presídios brasileiros quase triplicou desde 2002. Naquele ano havia 240.107 presos, para 181.865 vagas, ou seja, um déficit de 58.242 vagas. Em 2006, o número de presos cresceu para 401.236, havendo 242.294 vagas, resultando em um déficit de 158.942 vagas. Dados da mesma notícia revelam que a população carcerária no Brasil tem crescido cerca de 10% ao ano, enquanto a população brasileira cresce 1,3% no mesmo período. Segundo o deputado estadual fluminense Marcelo Freixo (P-SOL), ex-diretor da ONG Justiça Global, especializada no combate a violações de direitos humanos em presídios, "se continuarmos nesse ritmo de crescimento, em 2076 mais da metade da população vai estar presa. Precisamos resolver é a raiz desse inchaço" (FERNANDES, 2007).

Assim, pode-se considerar que na sociedade brasileira há duas espécies de pessoas: o "sobreintegrado" ou "sobrecidadão", que dispõe do sistema, mas a ele não se subordina, e o "subintegrado" ou "subcidadão", que depende do sistema, mas a ele não tem acesso (NEVES, 1996, p. 110).

Não obstante a desigualdade nas condições materiais de vida, conforme os índices supramencionados, todos os diplomas de direitos humanos desde o século XVIII, inclusive o consenso mundial da Conferência de Viena, apregoam que somos todos livres e iguais em dignidade. Essa é, portanto, a igualdade da condição humana. Se a natureza humana é igual para todos os humanos, e esta é fundamento da dignidade humana, então, ela é igual, pois constitui-se qualidade intrínseca daquela.

Parece que o valor e princípio da igualdade, o qual compõe o complexo da dignidade humana em sua dimensão social, insere a noção de igualdade formal e de igualdade material. A igualdade formal constitui-se na isonomia perante a lei. A igualdade no sentido material ou substancial pressupõe a igualdade de oportunidades, isto é, trata-se da vivência real do sentido de igualdade.

A Constituição Federal do Brasil, por exemplo, proclama que "todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza", positivando, pois, a igualdade formal no caput do artigo 5º. Entretanto, ainda que timidamente, oferece-nos normas destinadas a estabelecer a igualdade material, como são exemplos, entre outras, a regra que proíbe a diferença de salários, de exercício de funções e de

critério de admissão por motivo de sexo, idade, cor, estado civil ou posse de deficiência; e a que traça como objetivo fundamental do país a redução das desigualdades sociais e regionais.

Observa-se que desde a Grécia antiga propugnava-se a busca da igualdade, tanto no sentido formal como no sentido material. Entretanto, tal ideário somente auferiu *status* de princípio humanístico nas Declarações do século XVIII (da Virgínia e da Revolução Francesa) e na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Por outro lado, constatamos que existe uma tensão entre a liberdade e a igualdade, ou entre os direitos de liberdade e os direitos de igualdade, a qual se instalou nas concepções políticas e sociais, e que causou prejuízos e retrocessos à doutrina dos direitos humanos, sendo fruto de um equívoco que deflui dos componentes ideológicos que permeiam as correntes capitalistas, de um lado, e as socialistas, de outro.

Para Daniel Pessoa, tal equívoco se revela no fato de que os adeptos do capitalismo concebem a igualdade ou os direitos da igualdade (econômicos, sociais, culturais etc.) tão-somente identificados com a "coletividade" e que, por isso, não são atribuíveis ao indivíduo e não são concretos, como se não pudesse existir um olhar individual da igualdade. Já os adeptos do socialismo concebem a liberdade ou os direitos da liberdade (civis, políticos etc.) com um caráter única e exclusivamente individualista e que, por isso, são direitos burgueses e formais, que nada acrescentam à sociedade, sem que pudessem possuir um olhar coletivo. Diante dessas visões, elimina-se qualquer idéia de preponderância e de implicação entre liberdade e igualdade, bem como entre as esferas do indivíduo e da sociedade, quando, na verdade, o que ocorre é justamente o contrário. (PESSOA, 2004)

Para compreender e superar a tensão entre os direitos de liberdade em sentido individual e os direitos sociais atribuíveis coletivamente, é preciso ter em conta a relação dialógica da condição humana que se estabelece de forma plural através da trindade indivíduo-sociedade-espécie. Para Morin (2003b, p. 52), "a espécie produz os indivíduos, produtores da espécie; os indivíduos produzem a sociedade, produtora dos indivíduos; espécie, sociedade e indivíduo produzem-se; cada termo gera e regenera o outro".

Isso significa dizer que indivíduo e sociedade são realidades interdependentes, complementares e produtoras uma da outra de forma recursiva. Portanto, presente está a coletividade na liberdade do indivíduo e o indivíduo na igualdade social, ou seja, tanto a liberdade quanto a igualdade revelam, simultaneamente, um aspecto individual e social, configurando-se, abstratamente, nos textos legais, e, concretamente, na experiência vivida.

Com o intuito de melhor compreender a relação entre dignidade e igualdade, faço referência ao julgamento de crime de racismo, o qual foi apreciado anteriormente de forma parcial, sendo, agora, objeto de apreciação na íntegra, pois também problematiza a tensão entre liberdade e igualdade.

Penal e Processual Penal. Crime de racismo. Publicação de livros: anti-semitismo. Crime imprescritível. Habeas corpus denegado. **Violação da dignidade humana (grifei)**. Escrever, editar, divulgar e comerciar livros "fazendo apologia de idéias preconceituosas e discriminatórias" contra a comunidade judaica (Lei 7716/89, artigo 20, na redação dada pela Lei 8081/90) constitui crime de racismo sujeito às cláusulas de inafiançabilidade e imprescritibilidade (CF, artigo 5º, XLII). Aplicação do princípio da prescritibilidade geral dos crimes: se os judeus não são uma raça, segue-se que contra eles não pode haver discriminação capaz de ensejar a exceção constitucional de imprescritibilidade. Inconsistência da premissa. Raça humana. Subdivisão. Inexistência. (grifei) Com a definição e o mapeamento do genoma humano, cientificamente não existem distinções entre os homens, seja pela segmentação da pele, formato dos olhos, altura, pêlos ou por quaisquer outras características físicas, visto que todos se qualificam como espécie humana. Não há diferenças biológicas entre os seres humanos. Na essência são todos iguais. Raça e racismo. A divisão dos seres humanos em raças resulta de um processo de conteúdo meramente político-social. Desse pressuposto origina-se o racismo que, por sua vez, gera a discriminação e o preconceito segregacionista. Fundamento do núcleo do pensamento do nacional-socialismo de que os judeus e os arianos formam raças distintas. Os primeiros seriam raça inferior, nefasta e infecta, características suficientes para justificar a segregação e o extermínio: inadequação com os padrões éticos e morais definidos na Carta Política do Brasil e do mundo contemporâneo, sob os quais se ergue e se harmoniza o Estado democrático. Estigmas que por si só evidenciam crime de racismo. Concepção atentatória dos princípios nos quais se erige e se organiza a sociedade humana, baseada na respeitabilidade e dignidade do ser humano e de sua pacífica convivência no meio social. Condutas e evocações aéticas e imorais que implicam repulsiva ação estatal por se revestirem de densa intolerabilidade, de sorte a afrontar o ordenamento infraconstitucional e constitucional do País. Adesão do Brasil a tratados e acordos multilaterais, que energicamente repudiam

quaisquer discriminações raciais, aí compreendidas as distinções entre os homens por restrições ou preferências oriundas de raça, cor, credo, descendência ou origem nacional ou étnica, inspiradas na pretensa superioridade de um povo sobre outro, de que são exemplos a xenofobia, "negrofobia", "islamafobia" e o anti-semitismo. A Constituição Federal de 1988 impôs aos agentes de delitos dessa natureza, pela gravidade e repulsividade da ofensa, a cláusula de imprescritibilidade, para que fique, ad perpetuam rei memoriam, verberado o repúdio e a abjeção da sociedade nacional à sua prática.

Racismo. Abrangência. Compatibilização dos conceitos etimológicos, etnológicos, sociológicos, antropológicos ou biológicos, de modo a construir a definição jurídico-constitucional do termo. Interpretação teleológica e sistêmica da Constituição Federal, conjugando fatores e circunstâncias históricas, políticas e sociais que regeram sua formação e aplicação, a fim de obter-se o real sentido e alcance da norma.

Direito comparado. A exemplo do Brasil, as legislações de países organizados sob a égide do estado moderno de direito democrático igualmente adotam em seu ordenamento legal punições para delitos que estimulem e propaguem segregação racial. Manifestações da Suprema Corte Norte-Americana, da Câmara dos Lordes da Inglaterra e da Corte de Apelação da Califórnia nos Estados Unidos que consagraram entendimento que aplicam sanções àqueles que transgridem as regras de boa convivência social com grupos humanos que simbolizem a prática de racismo. A edição e publicação de obras escritas veiculando idéias anti-semitas, que buscam resgatar e dar credibilidade à concepção racial definida pelo regime nazista, negadoras e subversoras de fatos históricos incontroversos como o holocausto, consubstanciadas na pretensa inferioridade e desqualificação do povo judeu, equivalem à incitação ao discrimen com acentuado conteúdo racista, reforçadas pelas conseqüências históricas dos atos em que se baseiam. Explícita conduta do agente responsável pelo agravo revelador de manifesto dolo, baseada na equivocada premissa de que os judeus não só são uma raça, mas, mais do que isso, um segmento racial atávica e geneticamente menor e pernicioso. Discriminação que, no caso, se evidencia como deliberada e dirigida especificamente aos judeus, que configura ato ilícito de prática de racismo, com as conseqüências gravosas que o acompanham.

Liberdade de expressão. Garantia constitucional que não se tem como absoluta. Limites morais e jurídicos. O direito à livre expressão não pode abrigar, em sua abrangência, manifestações de conteúdo imoral que impliquem ilicitude penal. **As liberdades públicas não são incondicionais, por isso devem ser exercidas de maneira harmônica, observados os limites definidos na própria Constituição Federal** (grifo nosso) (CF, artigo 5º, § 2º, primeira parte). O preceito fundamental de liberdade de expressão não consagra o "direito à incitação ao racismo", dado que um direito individual não pode constituir-se em salvaguarda de condutas ilícitas, como sucede com os delitos contra a honra. **Prevalência dos princípios da dignidade da pessoa humana e da igualdade jurídica.**(grifei) "Existe um nexo estreito entre a imprescritibilidade, este tempo jurídico que se escoia sem encontrar termo, e a memória, apelo do passado à disposição dos vivos, triunfo da lembrança sobre o

esquecimento". No Estado de Direito Democrático devem ser intransigentemente respeitados os princípios que garantem a prevalência dos direitos humanos. Jamais podem se apagar da memória dos povos que se pretendam justos os atos repulsivos do passado que permitiram e incentivaram o ódio entre iguais por motivos raciais de torpeza inominável. A ausência de prescrição nos crimes de racismo justifica-se como alerta grave para as gerações de hoje e de amanhã, para que se impeça a reinstauração de velhos e ultrapassados conceitos que a consciência jurídica e histórica não mais admitem. Ordem denegada. (HC 82424/RS, Relator Ministro Moreira Alves, Tribunal Pleno, julgado em 17.09.2003, publicado DJ 19.03.2004, p. 00017)

Conforme observado, no acórdão supracitado houve a colisão entre dois valores constitucionais fundamentais: a liberdade e a igualdade. Por um lado, o direito à liberdade de expressão, por outro, a violação da igualdade jurídica pela inclusão de referências discriminatórias ao povo judeu em livro publicado. O Supremo Tribunal Federal ponderou pela prevalência dos princípios da dignidade da pessoa humana e da igualdade jurídica, pois as liberdades públicas não são incondicionais, por isso devem ser exercidas de maneira harmônica, observados os limites definidos na própria Constituição Federal (CF, artigo 5º, § 2º, primeira parte). O preceito fundamental da liberdade de expressão não consagra o direito à ação discriminatória, pois o direito individual não pode constituir-se em salvaguarda de condutas atentatórias ao direito à igualdade.

O direito à igualdade, por sua vez, constitui-se em metadireito fundamental, que enseja o direito a ter igualdade de direitos, bem como o direito ao reconhecimento da diferença, para que a igualdade torne-se substancial. Nesse contexto, recorro a Boaventura de Souza Santos, o qual considera que "temos o direito a sermos iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito a sermos diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza" (SANTOS, 2006, p.199).

As noções de igualdade e diversidade, portanto, se implicam mutuamente, numa perspectiva dialógica. Assim, o reconhecimento do direito à igualdade enseja a necessidade do reconhecimento da diferença. Cada pessoa é única, diversa de todas as outras, por uma série de questões e componentes, internos (características gênicas, físicas, psiquismo...) e externos (cultura, credo...). Mas essa diversidade só

se manifesta no plano existencial, fenomenológico, porque, em essência, pertencemos à espécie humana.

Entretanto, existem diferenças que, por motivos histórico-culturais, ensejam a vulnerabilidade social, o que implica no reconhecimento jurídico da diferença mediante ações afirmativas e políticas compensatórias, visando à garantia da igualdade substancial. É o que ocorre, por exemplo, com o sistema de cotas destinadas a afrodescendentes e pessoas com necessidades especiais. Nesses casos, o fator de discriminação configura-se na afirmação do direito à igualdade, mediante o reconhecimento jurídico da diferença.

Por outro lado, para que haja, efetivamente, a consolidação do direito à igualdade, torna-se mister a ecologia do reconhecimento. Segundo Boaventura (2006, p. 111), na América Latina os movimentos feministas, indígenas e de afrodescendentes têm estado na frente da luta por uma ecologia dos reconhecimentos.

A ecologia dos reconhecimentos torna-se mais necessária à medida que aumenta a diversidade social e cultural dos sujeitos coletivos que lutam pela emancipação social, a variedade das formas de opressão e de dominação contra as quais combatem e a multiplicidade das escalas (local, nacional e transnacional) das lutas em que se envolvem. Esta diversidade conferiu uma nova visibilidade aos processos que caracterizam as dinâmicas diferenciadas e desiguais do capitalismo global e as formas como nele se geram diferentes tipos de contradições e lutas, nem todos subsumíveis de modo simples à luta de classes, e cujo palco privilegiado de atuação não é necessariamente o espaço nacional. (SANTOS, 2006, p.111-112)

A ecologia dos reconhecimentos implica em contemplar, no sistema jurídico nacional e no conjunto de políticas públicas destinadas ao enfrentamento das desigualdades, o direito das minorias, de modo à viabilizar a igualdade substancial na diferença.

Partimos do pressuposto de que existe uma construção transcultural da igualdade e da diferença; da desigualdade e da exclusão. A desigualdade e a exclusão, que promovem a indignidade humana, na modernidade ocidental, ganham

novo significado, totalmente distinto do que tiveram nas sociedades medievais. Modernamente, igualdade, liberdade e fraternidade, ou seja, os valores de construção da cidadania, são reconhecidos como princípios fundamentais nos ordenamentos jurídicos e na vida social. Assim, a desigualdade e a exclusão se apresentam, em tese, como exceções no sistema societal, devendo ser justificadas e combatidas, pois estão desprovidas de legitimidade.

Entretanto, a partir do momento em que o paradigma de desenvolvimento da modernidade reduziu-se ao modelo capitalista, as sociedades modernas ocidentais passaram a viver grandes paradoxos. De um lado, a proclamação de princípios universais em defesa da dignidade humana, cuja viabilidade de sua observância se deu, exclusivamente, nas sociedades metropolitanas; de outro, não obstante a inserção de tais princípios nas Constituições federais, a realidade da desigualdade e exclusão torna-se crescente nas sociedades periféricas. Nas últimas décadas, também no seio das sociedades metropolitanas, a contradição entre os princípios de emancipação e a realidade social de exclusão passou a gerir os processos de desigualdade produzidos pelo próprio desenvolvimento capitalista.

É no século XIX que se consolida a concepção moderna de desenvolvimento capitalista. Karl Marx é o primeiro grande teórico a apontar a gênese do sistema de desigualdade e de exclusão. Segundo Marx, a relação capital/trabalho é o grande princípio da integração social na sociedade capitalista, uma integração que se assenta na desigualdade entre o capital e o trabalho, uma desigualdade classista baseada na exploração. (MARX, 2004)

Boaventura de Souza Santos (2006) considera que a desigualdade é um fenômeno socioeconômico e a exclusão é, sobretudo, um fenômeno cultural e social, um fenômeno de civilização. Para Boaventura, a exclusão:

Trata-se de um processo histórico através do qual uma cultura, por via de um discurso de verdade, cria o interdito e o rejeita. Estabelece um limite para além do qual só há transgressão, um lugar que atira para outro lugar, a heterotopia, todos os grupos sociais que são atingidos pelo interdito social, sejam eles a delinquência, a orientação sexual, a loucura, ou o crime. Através das ciências humanas, transformadas em disciplinas, cria-se um enorme dispositivo de normalização que, como tal, é simultaneamente qualificador e desqualificador. A desqualificação como inferior, louco,

criminoso ou pervertido consolida a exclusão e é a periculosidade pessoal que justifica a exclusão. (SANTOS, 2006, p. 280–281)

Assim, é possível identificar dois grandes eixos promotores de desigualdade e exclusão: o eixo socioeconômico da desigualdade e o eixo cultural, civilizacional da exclusão/segregação. A desigualdade entre o capital e o trabalho; a propagação do trabalho escravo; o imperialismo – e a sua mais recente manifestação, a globalização neoliberal, constituem-se expressões do eixo socioeconômico de desigualdade. Por outro lado, a guerra das civilizações no Oriente Médio; o racismo; o sexismo; o genocídio dos povos e comunidades indígenas são expressões do eixo cultural de exclusão.

É de se inferir que a nova “economia-mundo” é geradora permanente de desigualdade. Essa nova economia política segue o paradigma neoliberal de desenvolvimento, imposto pelos países centrais aos países periféricos e semiperiféricos do sistema mundial, através das instituições financeiras dominadas pelos primeiros, em que se destacam o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial. Nesses termos, as economias nacionais devem ser abertas ao comércio internacional e os preços domésticos devem conformar-se aos preços de mercado internacional; as políticas fiscais e monetárias devem ser orientadas para o controle da inflação e do déficit público e para a estabilidade da balança de pagamentos; os direitos de propriedade devem ser claramente protegidos contra as nacionalizações; as empresas nacionalizadas devem ser privatizadas; a legislação laboral deve ser flexibilizada e, em geral, a regulação estatal da economia e do bem-estar social deve ser reduzida ao mínimo. Ocorre que o impacto dessa “economia-mundo” é altamente destrutivo, ensejando a degeneração do sistema de igualdade ao ponto de gerar a exclusão social.

Consideramos que o problema do desenvolvimento deve estar no centro da compreensão da dignidade em sua dimensão social ou comunitária. O verdadeiro desenvolvimento é aquele que promove a regeneração da condição humana. Nesse sentido, o desenvolvimento deve ser concebido de maneira antropológica. Não se pode mais reduzir o desenvolvimento ao crescimento econômico. Precisamos romper a concepção de progresso como sentido natural da história, pois a concepção

economicista de progresso tem resultado em degradação humana e do meio ambiente. É preciso regenerar a idéia de progresso.

Uma das conseqüências da desumanização da idéia de progresso é a precarização das relações do trabalho, especialmente do trabalho seguro. A integração social pelo trabalho torna-se ameaçada, o que contribui para o crescimento da exclusão. Por outro lado, a informalização e a flexibilização das normas trabalhistas expressam o alto grau de vulnerabilidade social em que se encontram os trabalhadores. Conseqüentemente, a eficácia dos direitos econômicos e sociais, decorrentes da relação de trabalho e as políticas redistributivas tornam-se uma promessa sem perspectiva de real concretização.

É justamente nas decisões que versam sobre o direito do trabalho que encontramos a maior presença do Princípio Constitucional da Dignidade Humana como fundamento das sentenças judiciais. Conforme quadro apresentado inicialmente, desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, o Tribunal Superior do Trabalho (TST) fundamentou 1.427 decisões com fulcro no referido princípio.

Isso demonstra que, no âmbito dos direitos sociais, as relações de trabalho revelam a maior concentração de casos de violação à dignidade humana que foram submetidos à apreciação do Poder Judiciário. A seguir, analisaremos algumas das principais decisões trabalhistas sobre a questão, as quais refletem a importância do judiciário na busca da realização das condições de dignidade nas relações de trabalho.

RECURSO DE REVISTA. OBRIGAÇÃO INERENTE AO CONTRATO DE TRABALHO. DANO MORAL. É competente a Justiça do Trabalho para apreciar lide entre empregado e empregador, visando o pagamento de indenização por dano moral em razão de conduta discriminatória da empresa, que teria promovido a rescisão contratual por ser o autor portador do vírus da AIDS. Direito à reintegração no emprego. O fato de, no sistema jurídico, não haver texto de lei prevendo a estabilidade de empregado portador do vírus HIV não impede a sua reintegração no serviço, uma vez constatada a dispensa discriminatória, em evidente afronta aos princípios gerais do direito, especialmente no que se refere às garantias constitucionais do **direito à vida, ao trabalho, à dignidade da pessoa humana e à igualdade**. (Grifo nosso). (TST-RR-366/2000 - 021-15-00.6, 5a Turma do TST, publicado no DJ 24/02/2006)

Conforme observado, o TST concedeu o direito à reintegração no emprego e à indenização por dano moral de trabalhador demitido em razão de ser portador do vírus HIV, não obstante a inexistência de texto de lei expresso sobre o tema. Nesse caso, houve a prevalência dos princípios da dignidade humana e igualdade material sobre o princípio da legalidade.

A seguir, um outro julgamento do TST busca relacionar o Princípio da Dignidade Humana com a realização da justiça e paz social, mediante a valorização do trabalho humano:

AGRAVO DE INSTRUMENTO. RESPONSABILIDADE SUBSIDIÁRIA ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. O autor foi contratado pela primeira Reclamada para prestar serviços junto ao Ministério da Justiça. Inadimplente quanto aos direitos trabalhistas, foi acionada junto com a Recorrente, enquanto subsidiariamente responsável. O juízo originário condenou, subsidiariamente, a administração pública. Insurge-se, esta ao argumento de que o parágrafo 1o do art. 71 da lei 8666/93 veda tal condenação subsidiária. Com efeito, a jurisprudência desta Corte vinha se pronunciando no sentido de aplicar a literalidade da Lei 8666/93. (...) Entretanto, a Corte Maior Trabalhista, em sua natureza pacificadora, estabeleceu interpretação no sentido da possibilidade da responsabilidade subsidiária da administração pelos créditos trabalhistas em face do inadimplemento do prestador de serviços. Isso porque não poderia o trabalhador, hipossuficiente da relação de emprego, e cujos créditos têm natureza alimentar, ficar desprotegido, mormente em se considerando que não deve a tomadora de serviços se eximir perante o obreiro de cuja força de trabalho se beneficiou. (...) Tal interpretação reflete em seu bojo essa idéia e privilegia princípios constitucionais, tais como o da dignidade da pessoa humana e da valorização do trabalho, como forma de assegurar a justiça social. Com efeito, a proteção do trabalhador se sobrepõe à letra fria da lei, não se olvidando que o bem comum pode ser visto como o próprio bem particular do cidadão, que compõe a sociedade. Distanciando-se a norma da realidade social do país, o juiz pode deixar de aplicar a sua literalidade, ou melhor, interpretá-la de forma extensiva ou restritiva, perseguindo a paz social. (TST – AIRR – 296/2004-019-10-40.5, 3a Turma do TST, publicado no DJ 24.02.2006)

O que deve ser enfatizado no referido acórdão é o fato de que, com base no Princípio da Dignidade Humana, o Tribunal negou a aplicação de texto legal em vigor (parágrafo 1o do art. 71 da lei 8666/93), o qual afasta qualquer responsabilidade da

administração pública quanto a verbas trabalhistas devidas por empresa terceirizada que presta serviços à administração, por considerar tal dispositivo de lei injusto e em desacordo com a realidade social. Houve a recusa da aplicação do direito positivo e a prevalência do Princípio Constitucional. Tal postura antropolítica¹⁸ do Tribunal faz lembrar adágio do movimento pelo uso alternativo do direito, o qual propugnava o seguinte ideal: “Pela justiça, mesmo que contra a lei!”. O mais significativo é que esse entendimento tem sido reafirmado em outros acórdãos, tais como TST-AIRR-1215/2004-104-03-40.1, 3a Turma, DJ 03.03.2006; TST-AIRR-310/2004-014-10-40-9, 4a Turma, DJ 03.03.2006, entre outros julgamentos.

Não obstante a evidente desigualdade intrínseca à realidade social brasileira, a teoria política liberal, típica da modernidade capitalista, sempre buscou a afirmação do universalismo que nega a diferença, mediante a proclamação formal da cidadania e dos direitos humanos. Para Boaventura, os princípios abstratos da cidadania e dos direitos humanos, no contexto do Estado capitalista moderno, “têm como função geral manter a coesão social numa sociedade atravessada pelos sistemas de desigualdade e de exclusão” (SANTOS, 2005).

Em tais circunstâncias, procura-se manter a desigualdade em níveis toleráveis, mediante programas assistenciais de “inclusão social”. A fixação do “mínimo existencial”, na busca da integração social, e as políticas compensatórias em programas tais como “fome zero”, “bolsa-escola”, “bolsa família”, constituem-se instrumentos modernos para manter a desigualdade em condições mínimas de controle social e político. As referidas políticas sociais fundamentam-se em dois principais pilares: a integração pelo trabalho e a integração pelo consumo, que se constituem na forma subordinada de inclusão social.

Torna-se evidente, entretanto, que esse modelo de regulação social que, por um lado, produz a desigualdade e a exclusão e, por outro, procura mantê-las dentro de limites funcionais, está hoje em crise, apontando para um verdadeiro fracasso da gestão do controle da desigualdade, em face da multiplicação e do agravamento das formas de exclusão social. Ademais, não se pode olvidar que tal modelo apenas

¹⁸ Utiliza-se aqui o termo “antropolítica” conforme o sentido atribuído por Morin (1980), ou seja, de modo a conceber a realização política em defesa do homem. No referido caso, o Tribunal promoveu uma escolha política em favor da proteção do sujeito humano, mesmo que de forma contrária à expressa previsão legal, isto é, em detrimento do tecnicismo jurídico positivista.

vigorou plenamente numa pequena minoria dos Estados que compõem a comunidade internacional. De fato, somente no Atlântico Norte e, sobretudo, na Europa Ocidental, encontramos tentativas sérias de produzir uma gestão controlada das desigualdades e das exclusões.

Boaventura aponta para a emergência de uma espécie de “facismo” e de “darwinismo” social, propagadores da desigualdade e da exclusão, resultantes da lógica de mercado, a qual tem transbordado da economia para todas as áreas da vida social, com a tendência de tornar-se o critério prevalente para a interação social e política. Se tal tendência não for revertida na busca da regeneração de tecido social e político, “a sociedade tornar-se-á ingovernável e eticamente repugnante, e, seja qual for a ordem que se venha a efetivar, ela será de tipo fascista” (SANTOS, 2006, p. 168)

Ao mesmo tempo, na emergência de um “darwinismo social individualista”, os indivíduos são convocados a serem responsáveis pelo seu destino, pela sua sobrevivência e pela sua segurança, gestores individuais das suas trajetórias sociais. No entanto, essa responsabilização ocorre juntamente com a eliminação das condições que poderiam transformar em energia de realização pessoal. O indivíduo é chamado a ser o senhor do seu destino quando tudo parece estar fora do seu controle. “A sua responsabilização é a sua alienação; alienação que, ao contrário da alienação marxista, não resulta da exploração do trabalho assalariado, mas da ausência dele” (SANTOS, 2006, p. 290).

Todas essas questões denotam uma grave crise do Contrato Social, especialmente a partir da década de 1980, quando o neoliberalismo tratou de impor-se globalmente como modelo de economia política. Em face disso, o Contrato Social entrou em decadência, pois as relações sociais e jurídicas estabelecidas demonstraram a expansão do estado de natureza hobbesiano que o referido contrato pretendeu superar. Ocorre que, típico da modernidade ocidental, esse Contrato privilegiou o desabrochar da vida privada ao reconhecimento da consciência cívica e coletiva, o que ensejou o grande vazio da civilização moderna, que, até hoje, espera ser preenchido.

De fato, a crise da contratualização moderna funda-se na predominância dos processos de exclusão sobre os processos de inclusão. Os processos de inclusão

ainda vigoram na busca da realização dos valores da modernidade. Entretanto, confinam-se a grupos cada vez mais restritos que impõem a grupos muito mais amplos formas insustentáveis de exclusão. Observamos, por um lado, grupos e interesses sociais até agora incluídos no Contrato e que são dele excluídos sem qualquer perspectiva de regresso. Em tal hipótese, os direitos de cidadania, antes considerados inalienáveis, passam a ser confiscados e, sem eles, os excluídos passam da condição de cidadãos a "subcidadãos". Por outro lado, existe a obstrução da cidadania a grupos sociais que jamais ascenderam à condição de cidadãos plenos, em face da falta de acesso às garantias sociais e ausência de igualdade substancial.

Constata-se, portanto, a insustentabilidade do Contrato Social, conforme modelo até aqui pugnado, sendo mister um Novo Contrato, que viabilize a dignidade humana e regenere as forças de emancipação social. Urge que sejamos capazes de gestar uma profunda indignação desestabilizadora, que se rebele contra toda indignidade gerada pelo nosso sistema civilizatório ocidental. Quanto à importância da indignação e da revolta diante dessas circunstâncias, reporto a Camus, segundo o qual:

A revolta nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível... A consciência vem à tona com a revolta. (...) O valor da revolta representa, na maioria das vezes, uma passagem do fato ao direito, do desejado ao desejável. A transição para o direito é manifesta na revolta. Da mesma forma, ela passa do "seria necessário que assim fosse" ao "quero que assim seja", mas talvez mais ainda, a essa noção de superação do indivíduo para um bem doravante comum. **Na revolta, o homem transcende no outro, e, desse ponto de vista, a solidariedade humana é metafísica. Trata-se simplesmente, por ora, dessa espécie de solidariedade que nasce nas prisões...** (Grifo nosso). (CAMUS, 2003, p. 20-27)

Camus enfatiza o sentido coletivo da revolta, que nos coloca diante da condição de coexistência com outros seres humanos também revoltados, os quais buscam a unidade e a justiça perdidas na experiência do absurdo.

Na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do movimento de revolta ele ganha a consciência de ser coletivo, é a aventura de todos. O primeiro avanço da mente que se sente

estranha é, portanto, reconhecer que ela compartilha esse sentimento com todos os homens, e que a realidade humana, em sua totalidade, sofre com esse distanciamento em relação a si mesma e ao mundo. O Mal que apenas um homem sentia torna-se peste coletiva. Na nossa provação diária, a revolta desempenha o mesmo papel que o cogito na ordem do pensamento: ela é a primeira evidência. Mas essa evidência tira o indivíduo de sua solidão. Ela é um território comum que fundamenta o primeiro valor dos homens. Eu me revolto, logo existimos.(...) **O revoltado se insurge contra um mundo fragmentado para dele reclamar a unidade. Contrapõe o princípio de justiça que nele existe ao princípio de injustiça que vê no mundo** (Grifo nosso). Primitivamente, nada mais quer senão resolver essa contradição, instaurar o reino unitário da justiça, se puder, ou da injustiça, se a isso for compelido. Enquanto espera, denuncia a contradição... (CAMUS, 2003, p. 35-40)

Nesse aspecto concordo com Julia Kristeva, para quem é fundamental a construção de uma cultura da revolta, visando a afirmação da consciência crítica (KRISTEVA, 2000), especialmente em face dos processos de geração desigualdade, de indignidade humana e planetária que se propagam continuamente.

Nossos povos são povos de cultura no sentido em que a cultura é sua consciência crítica; basta pensar na dúvida cartesiana, no livre pensamento das Luzes, na negatividade hegeliana, no pensamento de Marx, no inconsciente de Freud, sem falar no eu acuso de Zola, nas revoltas formais – da Bauhaus e do surrealismo, de Artaud e de Stockhausen, de Picasso, de Pollock e de Francis Bacon. Os grandes momentos da arte e da cultura no século XX são momentos de revolta formal e metafísica. O stalinismo marcou certamente o estrangulamento da cultura-revolta, seu desvio para o terror e a burocracia. (...) Estamos atualmente entre dois impasses: o fracasso das ideologias revoltadas, por um lado, e a enxurrada da cultura da mercadoria, por outro. (...) A questão que desejo tratar é a necessidade de uma cultura-revolta numa sociedade que vive, se desenvolve e não estagna. (KRISTEVA, 2000, p. 23)

O argumento desenvolvido pela referida autora busca na psicanálise o fundamento dessa cultura-revolta, como força motriz de transformação social, pois a “psicanálise nos comunica que a felicidade só existe ao preço de uma revolta” (KRISTEVA, 2000, p. 23). Ocorre que o enfrentamento dos obstáculos que nos incitam à revolta (proibições, arbitrariedades, injustiças etc.) permite avaliar e

vivenciar nossa liberdade e autonomia, gerando a experiência íntima de felicidade e prazer.

No plano social, a ordem normalizadora está longe de ser perfeita e gera os excluídos: os jovens sem emprego, os suburbanos, os estrangeiros, entre tantos outros. Ora, quando esses excluídos não têm cultura-revolta, quando devem se contentar com ideologias retrógradas, com shows e divertimentos, estão longe de satisfazer a exigência do prazer, tornando-se violentos. (KRISTEVA, 2000, p. 23)

A grande questão é que vivemos em sociedades com graves problemas modernos, especialmente em face da não concretização dos valores da liberdade, da igualdade e da fraternidade, em relação aos quais não encontramos respostas modernas para solucioná-los. Daí a necessidade de reinventar o Contrato Social, com o intuito de impulsionar a gestão antropolítica de tais crises, partindo-se da premissa de que há uma genealogia de crises: a crise da barbárie social, revelada no aludido contrato, e a crise interior ao indivíduo possuem as mesmas fontes cavernosas emergentes da pré-história do desenvolvimento do espírito humano (MORIN, 20005a).

Torna-se mister uma ampla reforma na compreensão do Princípio da Dignidade Humana e do próprio Direito, no sentido de perceber a complexidade de suas dimensões, que interagem no âmbito da trindade indivíduo-sociedade-espécie. É preciso deslocar a centralidade da dimensão individual do princípio, que tem ocupado um espaço privilegiado, para a interação recursiva das dimensões sociais e antropológicas, especialmente em defesa da igualdade social, da fraternidade e da solidariedade ecológica.

A designação "solidariedade ecológica" é aqui utilizada no sentido de sustentar a inseparabilidade entre o homem e a natureza na compreensão da dignidade humana, buscando integrar à condição humana a realidade planetária dos ecossistemas sociais e naturais interdependentes, visando a construção de um Contrato Natural, conforme expressão utilizada por Michel Serres (1990).

Ocorre que a racionalidade ocidental tem privilegiado uma percepção dualista da realidade, a qual separa o homem da natureza, a natureza da cultura. Na visão unidimensional da ciência moderna, a idéia de homem foi desintegrada da natureza.

Entretanto, a compreensão complexa da dignidade humana busca religar a dignidade humana à dignidade planetária, pois compreende-se que o homem é um complexo bioantropológico e biossociocultural.

Para Morin (2005a), essa grande reforma em busca da regeneração da condição humana é, simultaneamente, completamente realista e completamente utópica. É completamente utópica porque forças gigantescas de ilusão e erro a ela se opõem. É completamente realista porque está nas possibilidades concretas da humanidade no estágio da era planetária. Ocorre que, no curso da história, todo começo opera-se mediante movimentos marginais, desviantes, incompreendidos e, inúmeras vezes, rechaçados. Entretanto, tais movimentos carregam consigo a potencialidade de criarem raízes, propagarem-se, tornando-se uma verdadeira força de transformação ética, social e política.

Consideramos que a utopia é a fonte revitalizadora do real. No âmbito do Direito, a utopia realista do milênio constitui-se na consolidação do Princípio da Dignidade Humana, em sua percepção complexa, como epicentro do sistema jurídico. Fundamentamos nossa perspectiva nos versos de Mario Quintana, pois não podemos reduzir a realidade simplesmente ao que existe:

Utopia

Se as coisas são inatingíveis ... ora!
 Não é motivo para não querê-las...
 Que tristes os caminhos, se não fora
 A presença distante das estrelas!

Mario Quintana

Elencamos, a seguir, acórdão do Superior Tribunal de Justiça, que nos revela a emergência da potencialidade geradora de dignidade humana, que reflete a missão institucional primeva do Poder Judiciário, qual seja, a de promover o sentido humanístico do Direito:

DIREITOS SOCIAIS. DIREITO À VIDA E À SAÚDE. DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA. É lícito ao magistrado determinar o bloqueio de valores em contas públicas para garantir o custeio de tratamento médico indispensável, como meio de concretizar o princípio da

dignidade da pessoa humana e do direito à vida e à saúde. Nessas situações, a norma contida no art. 461, § 5º, do Código de Processo Civil, deve ser interpretada de acordo com princípios e normas constitucionais, sendo permitido, inclusive, a mitigação da impenhorabilidade dos bens públicos. Os direitos fundamentais à vida e à saúde são direitos subjetivos inalienáveis, constitucionalmente consagrados, cujo primado, em um Estado Democrático de Direito como o nosso, que reserva especial proteção à dignidade da pessoa humana, há de superar quaisquer espécies de restrições legais. **Primazia do direito a dignidade humana sobre os princípios de direito financeiro e econômico** (Grifo Nosso). Garantia da efetividade do direito a saúde pela imposição de multa diária pelo descumprimento da decisão judicial. (REsp 824381/RS, julgado em 18.05.2006 e publicado no DJ 29.05.2006, p. 203)¹⁹

É importante destacar a fundamentação do referido acórdão, por contribuir para a promoção de verdadeira mudança paradigmática na concepção do Direito como ciência. Ocorre que o Tribunal privilegiou a dignidade humana em face dos princípios de direito financeiro e econômico, os quais, reiteradas vezes, têm sacrificado direitos fundamentais e valores humanísticos constitucionais, em face do fenômeno da capitalização do Direito a serviço de agentes econômicos comprometidos com a lógica do mercado. Constatamos, em consonância com Wolkmer (1997), que a história do direito moderno ocidental tem sido marcada pela defesa da proeminência dos interesses capitalistas, especialmente em tempos de neoliberalismo. Isso significa que o Direito tem servido mais de instrumento de consolidação do sistema capitalista do que como meio de promoção da dignidade humana.

A questão é complexa e paradoxal, pois a mesma Constituição democrática que estatui o Princípio da Dignidade Humana como preceito fundamental da República, no artigo 1º, I, também institui o Princípio da Livre Concorrência e da Livre Iniciativa, protegendo o Regime Econômico de Mercado, no artigo 170. O

¹⁹ No mesmo sentido pronunciou-se o Tribunal em outros onze acórdãos: REsp 814739/RS, julgado em 30.05.2006, publicado no DJ 30.05.2006, p. 149; REsp 824164/RS, julgado em 04.05.06, publicado no DJ 28.06.06, p. 253; REsp 735378/RS, julgado em 17.11.2005, publicado no DJ 08.06.2006; REsp 820674/RS, julgado em 18.05.2006, publicado em 14.06.2006, p. 210; REsp 811552/RS, julgado em 16.05.2006, publicado em 29.05.2006, p. 199; REsp 746781/RS, julgado em 18.04.2006 e publicado em DJ 22.05.2006, p. 164; AgRg no REsp 795921/RS julgado em 14.03.2006 e publicado no DJ em 03.05.2006, p. 189; AgRg no REsp 750738/RS, julgado em 14.03.2006 e publicado no DJ em 27.03.2006, p. 203; REsp 807118/RS, julgado em 21.02.2006, publicado no DJ, em 13.03.2006, p. 228; AgRg no Ag 723281/RS, julgado em 07.02.2006 e publicado no DJ, em 20.02.2006, p. 306; REsp 734541/SP, julgado em 07.02.2006 e publicado em 20.02.2006, DJ. 306).

curioso é que o próprio artigo 170 pretende tutelar interesses conflitantes, na medida em que insere no mesmo patamar hierárquico a economia de mercado e os valores sociais do trabalho. Assim, se a Constituição confere supremacia tanto à dignidade humana quanto ao regime econômico de mercado, como, em situações concretas, o poder judiciário deve se posicionar na hipótese de haver colisão entre tais interesses antagônicos de mesma hierarquia constitucional?

Na decisão citada anteriormente, mediante ponderação dos valores constitucionais, o Tribunal privilegiou a dignidade humana, em detrimento dos interesses do direito financeiro, o qual se utiliza dos dogmas do positivismo jurídico em defesa de princípios econômicos. A decisão foi radical: determinou o bloqueio das contas públicas para o custeio de tratamento de saúde do cidadão. Segundo lógica constitucional formal, em face do Princípio da Separação dos Poderes, previsto como cláusula pétrea no artigo 60, parágrafo 4º, seria competência do Poder Executivo a decisão sobre o destino dos recursos públicos. Por outro lado, o artigo 100 da CF/88 exige a expedição de precatório para a execução de valores contra o poder público.

Seguindo a lógica formal positivista, via de regra, não só o judiciário seria incompetente para decidir sobre a administração do gasto público, determinando o custeio para tratamento de saúde, como também nos casos excepcionais de tal ocorrência, o bloqueio das contas públicas seria inconstitucional, pois o cidadão deveria esperar a expedição da "ordem do precatório", o que comumente leva "uma década" para ocorrer.

Em face de tais obstáculos jurídicos, a decisão do Superior Tribunal de Justiça representa uma ruptura paradigmática dos dogmas positivistas, pois insere o Princípio Fundamental da Dignidade Humana como epicentro da compreensão jurídica constitucional, na medida em que, na hipótese de colisão entre valores constitucionais de mesma hierarquia, deve prevalecer a compreensão humanística do Direito em busca da realização da justiça social. Infelizmente, tal perspectiva ainda não se constitui corrente dominante no Direito brasileiro.

Nesta reflexão sobre o papel do Direito na proteção da dignidade humana, torna-se oportuno inserir Marx para dialogar conosco. Na obra *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, Marx reflete sobre a condição do homem moderno inserido

na sociedade capitalista. Observa-se, conforme análise da obra, que as condições capitalistas de produção e consumo afetam sobremaneira a dignidade do homem.

Ocorre que a gênese da lógica capitalista, segundo Marx, está na concepção de alienação do homem em relação a si mesmo, na medida em que tal sistema o conduz à perda de autonomia, pois suas motivações passam a ser guiadas por forças externas, que dominam seus desejos e suas ações. Tais forças produzem a reificação, ou seja, o domínio da coisa (mercadoria) sobre o homem. Assim, o mover humano passa a ser induzido pela conquista de 'coisas', sendo que essa alienação torna-se propagadora de sofrimento e escravidão, pois o valor do homem passa a ser medido segundo sua condição aquisitiva e sua capacidade de produção, tornando-se, ele próprio, uma mercadoria.

O papel da produção é criar necessidades, de modo que a concepção do produto volta-se para o despertar, no homem, de apetites extravagantes, patológicos, aproveitando-se das suas fraquezas, para depois "exigir o pagamento por este serviço amoroso" (MARX, 2004, p. 150). "Todo o produto é uma isca por meio da qual o indivíduo pretende enganar a essência da outra pessoa": nessa passagem, o autor descreve, com acuidade, o cinismo industrial na oferta de 'benefícios' aos consumidores, especialmente no que tange à construção do 'fetiche' da mercadoria, que perde o seu sentido meramente utilitário e passa a ser objeto de desejo, submetendo o homem à própria negação de sua humanidade, na medida em que o torna objeto de mercantilização, sujeito a sacrificar a própria vida.

No momento em que o homem desloca o sentido de sua existência do ser para o ter adentra no círculo vicioso da posse, a causa de todo o sofrimento, pois, em face da alienação, nega sua essência, sua dignidade. Nesse processo de alienação, não somente o trabalhador, transformado em mercadoria, se constituiria na 'vítima' do sistema capitalista, mas haveria um mútuo engano, que tornaria 'vítima' também o burguês capitalista. A solidariedade, não o apego, constitui-se a libertação deste ser de natureza genérica, não meramente individual.

Assim, propugno pela inserção da ética da solidariedade na compreensão da dimensão social da dignidade humana. Tal percepção ética implica na religação do homem com o seu semelhante, com a sua espécie e com o cosmos. A referida religação fundamenta-se no princípio hologramático e no princípio da incerteza.

Segundo Morin (1998, p. 167-168), do pensamento complexo, que visa a conectar as coisas separadas e compartimentadas, emerge a idéia da ética da solidariedade, como uma ética que reúne. A epistemologia da complexidade "não se reduz nem à ciência, nem à filosofia, mas permite sua comunicação, tendo, igualmente, os seus prolongamentos existenciais que postulam a compreensão entre os humanos" (MORIN, 1998, p. 213).

A adoção do princípio hologramático produz o comprometimento de cada indivíduo com o todo social, em verdadeira comunhão fraternal, ao considerar que não somente a parte está no todo, mas que o todo está inscrito na parte, e que o indivíduo compõe a sociedade ao mesmo tempo em que a sociedade está presente em cada indivíduo, através de sua cultura, linguagem e normas (MORIN, 1998, p. 190).

Conforme Morin (2003a), *complexus* significa o que foi tecido junto; e de fato presente está a epistemologia da complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo complexo. Na compreensão da dignidade humana não há como dissociar o indivíduo, a sociedade e a espécie, bem como a ligação do homem com a realidade planetária que o insere. Há um tecido interdependente, interativo, dialógico, unindo o todo e as partes entre si, por isso a complexidade pode ser concebida como a conjugação entre o todo, as partes, a unidade e a multiplicidade.

Por outro lado, pode-se dizer que a perspectiva social da dignidade humana, que encontra sentido na percepção do outro, também está fundada no princípio da incerteza. Tal princípio, formulado por Heisenberg, emergiu dos experimentos e avanços da cosmologia, da microfísica, da biologia e da cibernética (HEISENBERG, 1995). Com base em tais verificações científicas, especialmente no campo da microfísica, descobriu-se que a menor partícula da matéria, que corresponderia o limite da materialidade, aparece tanto como onda (energia), quanto como corpúsculo (matéria), o que revelou o paradoxo e a incerteza na origem da compreensão científica (MORIN, 1998).

A importância fundamental do princípio da incerteza reside no fato de que ele expressa as limitações de nossos conceitos clássicos e a interdependência relacional de todos os fenômenos, porque estamos inseridos na mesma realidade cósmica,

onde não existem certezas, nem previsibilidades. Estamos unidos pela aventura desconhecida de habitar a Terra. Pertencemos à Terra que nos pertence e que agoniza juntamente conosco, na perspectiva de um futuro incerto. Tal incerteza traz consigo um apelo à fraternidade. Ou nos unimos solidariamente, ou sucumbimos no abismo egocêntrico e antropocêntrico que nos induz à ilusão de que estamos separados de forma individualmente autônoma.

Voltando às reflexões dos Manuscritos Econômicos e Filosóficos, Marx aponta o paradoxo do sistema capitalista, o qual, ao mesmo tempo em que busca o excesso, a riqueza, a prosperidade, acaba por gerar déficit de humanidade e renúncia à vida. Segundo ele, a economia política, a ciência da riqueza, da extravagância, revela-se, ao mesmo tempo como uma ciência da renúncia, da privação, da poupança, que consegue realmente poupar ao homem a necessidade de ar puro ou de atividade física. "A ciência da indústria é ao mesmo tempo a ciência do ascetismo, da negação da vida, da cultura e da espiritualidade... O homem regressa à moradia das cavernas... E tem que pagar por este cemitério" (MARX, 2004, p.150-57). Observa-se, nessa passagem, o sentido real e metafórico das palavras do autor, na medida em que o ascetismo gera a escuridão refletida pela negação do ser.

Essas questões me fazem lembrar de um poema escrito por um estudante de Direito, que tive o prazer de conhecer, na ocasião em que fui sua professora:

Gladiadores

Com armas e armaduras preparam-se para
gladiar
Porque a luta está por trás dos muros
da arena
Entram na ânsia de liberdade
Presos por sonhos ou correntes
Confundem-se com feras!

A espada encravada na garganta
Garante-lhe a glória
Após toda mediocridade
Vestida de sangue

Sempre resta um vencedor
O vencedor das perdas

Os vitoriosos refletem a esperança dos
50 mil que os cercam
E as gargalhadas de meia dúzia que
dominam

Naquele momento ele é o cara
Toda a platéia se une em um só nome
É ele! É ele! É ele!
Ele é o umbigo da platéia!

Da droga que o vencedor delira
Os perdedores morrem
O público se entorpece
E os reis lucram

Queria estar falando do sistema
escravocrata da antigüidade
Mas falo do capitalismo de hoje!

Queria estar falando de Roma
Mas falo do Brasil

Queria estar falando do Coliseu
Mas falo das favelas e das periferias

Mario Luiz de Albuquerque Cavalcanti

Em face da modernidade capitalista, o dinheiro, que surge como um instrumento de troca, se transforma em um fim em si mesmo, e passa a ser cultuado, na mesma medida em que a exploração do homem conduz ao desprezo pela humanidade, pois o homem passa a ser percebido como uma mercadoria supérflua que pode ser sacrificada. Podemos sintetizar o reducionismo desumano desse sistema de "produção de riqueza" nas seguintes palavras de Marx:

Existe uma forma de riqueza que é inativa, pródiga, cujo favorecido se comporta como indivíduo efêmero, de atividade desenfreada, que olha o trabalho servil dos outros, o sangue e o suor dos humanos, como presas da sua ambição e **que considera o próprio homem e, portanto, também a si mesmo, como um ser sacrificado e supérfluo**. Adquire, assim, um desprezo pela humanidade sob a forma de arrogância e de esbanjamento de recursos que sustentariam uma centena de vidas humanas...(Grifei) (MARX, 2004, p. 157)

Por outro lado, nas reflexões filosóficas sobre o "homem genérico", há relações do pensamento marxista com a epistemologia da complexidade sistematizada, na contemporaneidade, por Edgar Morin. A idéia de relação dialógica, hologramática e de não fragmentação da ciência encontra-se na obra de Marx. Segundo ele, seria importante evitar que a sociedade se considere como uma abstração em antagonismo com o indivíduo, pois "o indivíduo é um ser social" (MARX, 2004, p. 140). Nesse contexto, Marx (2004, p. 171) propõe uma confraternização de coisas aparentemente incompatíveis em relação dialógica dos opostos – indivíduo e sociedade –, proclamando a concepção do indivíduo como integrante de uma totalidade hologramática com a sociedade, ao considerar que:

Como consciência genérica, o homem ratifica a sua vida social real e reproduz no pensamento apenas a sua existência real; da mesma maneira que, contrariamente, o ser genérico se confirma na consciência genérica e existe para si, na sua universalidade, como ser pensante. Embora se revele como indivíduo particular, e é exatamente esta peculiaridade que dele faz um indivíduo e um ser comunal individual, o homem é igualmente totalidade, a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade como pensada e sentida. (MARX, 2004, p. 141)

Para Marx não haveria separação entre os interesses do indivíduo e da sociedade, na medida em que esta é integrada pelo indivíduo que concebe o interesse social como interesse que lhe pertence particularmente como ser genérico. A sociedade seria uma extensão desse indivíduo genérico, apto para o exercício da solidariedade.

Em face de tais reflexões, é possível constatar que essa percepção de antagonismo entre indivíduo e sociedade, interesse privado e interesse público, bem como a compreensão da dignidade humana em sentido predominantemente individual inviabiliza a incorporação do sentido intersubjetivo e social do Princípio Constitucional.

Dimensão antropolítica e antropolítica: dignidade humana, fraternidade e solidariedade ecológica

Porque sabemos que toda criação geme e está juntamente com dores de parto até agora.

São Paulo

Trata-se de fazer da espécie, uma humanidade; do planeta, uma casa comum para a diversidade humana. A sociedade/comunidade planetária seria a própria realização da unidade/diversidade humana.

Edgar Morin

O homem está abandonado, perdeu o contato com a terra e com o céu. Ele não vive mais, ele existe.

Clarice Lispector

Há uma relação intrínseca entre liberdade, igualdade e fraternidade na ontologia e na fenomenologia da dignidade humana, conforme refletimos anteriormente. Cada um desses valores humanísticos corresponde às dimensões individual, social e antropolítica da condição humana.

Para Edgar Morin (2005b), essa trindade é complexa porque seus termos são ao mesmo tempo complementares e antagônicos: a liberdade sozinha mata a igualdade sem realizar a fraternidade; a fraternidade, necessidade fundamental para que haja um vínculo de dependência entre cidadãos, deve regular a liberdade e reduzir a desigualdade, mas ela não pode ser nem promulgada, nem instaurada por lei ou decreto.

A antropolítica se constitui na política da condição humana e diz respeito a uma nova geopolítica para a realização da dignidade do homem e da dignidade planetária. Para Edgar Morin, “uma política do homem necessariamente tem por campo o planeta; necessariamente constitui política de desenvolvimento da espécie humana na unidade planetária” (MORIN, 1980, p. 62).

A geopolítica do planeta seria, não centrada nos interesses das nações, mas descentrada e subordinada aos imperativos comunitários; ela estabeleceria, não zonas de influência estratégicas e econômicas, mas vínculos cooperativos entre zonas. Ela só poderia se impor fazendo convergir caminhos de aproximação múltiplos. (...) Haveria necessidade de uma cidadania planetária, de uma consciência cívica planetária, de uma opinião intelectual e científica planetária, de uma opinião política planetária. Não estamos sequer no começo disso. No entanto, essas são as preliminares para uma política planetária, que ao mesmo tempo é uma condição para a formação dessas opiniões e tomadas de consciência. (MORIN, 2005b, p. 117)

A política do homem abrange, simultaneamente, a multidimensionalidade dos problemas humanos e a questão planetária, inserindo, no seu âmago, o problema do sentido da existência e do destino humano. Tal sentido da política deve dar conta do devir do homem e do planeta, pois as ameaças da arma termonuclear e da degradação dos ecossistemas tornam-se uma questão política maior, implicada na dimensão antropolítica e antropolítica da dignidade humana.

A essência do que seja antropolítica retiramos da obra *Introdução à política do homem*, na qual Morin (1980) enfatiza as duas raízes simultâneas que a constituem: o amor e a ciência, conectados pela consciência comunitária, ou consciência fraterna. Para o autor, na compreensão dessa nova política, seria necessário unir a concepção freudiana da alma humana, da psique, com a compreensão das condições materiais

do homem *faber* de Marx, pois “faltaria a Freud, o *homo faber*; a Marx, a *psique*. Estes dois núcleos do homem ainda esperam reunir-se, a fim de que se possa estruturar uma política não mutilada no nascedouro” (MORIN, 1980, p. 28).

A ciência política, portanto, é insuficiente para a realização da política do homem. É preciso acrescentar o amor, que confere dignidade a tudo o que é humano! Sobre o paradoxo da ciência e sua insuficiência no trato das grandes questões humanas, é oportuno retornar às palavras de Morin:

A revolução científica não traz nenhum progresso humano, se bem que todo adiantamento científico seja progresso. Ela pode, antes, consolidar as potências, e debilitar as emancipações. A revolução científica é débil em seu radicalismo. Os sábios atomistas são frágeis onipotentes e a ciência existe à imagem desta onipotência débil; avança titubeando. Seus progressos se deslocam e se afogam no tumulto do mundo. Consegue dominar o mundo arriscando auto-aniquilar-se no aniquilamento do mundo. Já é capaz de aniquilar, e continua incapaz de reformar. Revolucionária, ativa, genial, também continua cega, ébria, titubeante. Urge, portanto, uma consciência revolucionária que possa domesticar a ciência. Reciprocamente, porém, esta consciência deve matricular-se na escola da ciência, valendo-se de seus métodos de pesquisa e de verificação, dominando o multiforme problema da técnica, mas também procurando na ciência o saldo que poderia ser decisivo para a revolução. (MORIN, 1980, p. 41)

Conforme compreensão da ciência política com base no pensamento complexo, a realização do bem comum, que representa a dimensão fraterna da dignidade humana, suscita a questão do desenvolvimento e a crise da concepção economicista do progresso. Os graves problemas sociais dos países do sul revelam o equívoco de tal perspectiva. Por outro lado, é o próprio desenvolvimento econômico que começa a ensejar, nos países do norte, um fantástico subdesenvolvimento afetivo, psicológico e moral do ser humano, o qual expressa verdadeiro processo de negação da dignidade humana.

Percebe-se a consciência cada vez mais clara da escassez de amor nas sociedades realizadas, a miséria mental nas sociedades ricas, as deficiências psicológicas nas sociedades prósperas. Existe miséria humana que não diminui com o decréscimo da miséria material, mas se agrava na abundância e lazer. Dois pólos, portanto: no pólo do terceiro mundo, o subdesenvolvimento técnico-econômico; no pólo

extremo-ocidental, o subdesenvolvimento da alma e do espírito a revelar profundo, radical subdesenvolvimento do ser. Se relacionarmos os dois pólos, será todo o campo da política planetária a exigir reformulação em função de uma política do desenvolvimento. Antes de tentar examinar o mal próprio da civilização ocidental, em si mesmo, vejamos o que apresenta ela de universal: a carência afetiva e psíquica, variável em cada civilização, mas presente em toda civilização. É no mundo rico, desaparecidas as deficiências materiais, que nos aparecem os cancros e as pústulas do corpo, quando nos esforçamos por enxergar as pústulas e os cancros da alma, as cáries e as carências do ser humano. Hoje, em nova perspectiva, mas sempre a mesma, surge a grande miséria moral (mental, afetiva) que perpassa toda história. (...) A única solução, e não basta anunciá-la com palavras, nos reconduz ao problema central; a única solução, não resposta a essa questão, é o amor, a participação comunitária. (MORIN, 1980, p. 57-58)

A miséria humana não diminui com o decréscimo da miséria material, como sublinha o autor: persistem a miséria moral, a carência afetiva e psíquica. O desenvolvimento do espírito humano seria o contraponto para a superação da miséria material das sociedades. Os esforços contra as misérias materiais surtiriam resultados, não fossem as misérias da alma a obstruir o verdadeiro desenvolvimento humano. Para Morin (2005), a “antropolítica geral”, que insere também a “antropoética”, significa conceber, “a um só tempo, a política do mundo pobre e a política da pobreza humana do mundo rico” (MORIN, 1980, p. 119).

O subdesenvolvimento da dimensão antropolítica da dignidade humana pode ser sentido no poema de uma jovem estudante, que na 5ª Bienal de Arte, Ciência e Cultura da UNE nos presenteou com a seguinte apresentação:

Noites de Chuva

Noite de chuva

O abrigo precário protege do mau tempo;

Faz frio... cortante, lancinante ...

Mas o insuficiente é mais do que o nada nas madrugadas geladas embaixo de pontes e marquises.

Trapos, estrado, ninho

Alento para mais um dia de batalha,

busca, procura, luta,
 sobrevivência...
 Pelas frestas não saem lamentos,
 penetram ruídos, uivos, pingos de
 chuva...
 Ventos ameaçadores...
 Deus proteja as encostas,
 Segurai, com vossa mão misericordiosa,
 a terra
 que escorre dos morros movediços
 cuja silhueta se transforma a cada
 primavera.
 Depois o verão...
 Esperança de dias melhores
 Raios de sol esquentando as manhãs
 Aquecendo a madeira... estalos...
 perigo...
 A dança das estações, embalo da
 miséria...
 Cataclismo que pode ser vencido pelos
 homens de boa vontade,
 escolhidos para amenizarem a dor dos
 excluídos.

Jaciara Conceição Matos

Pode-se considerar que a fonte de dignidade que permeia o homem e o espaço cósmico, em conexão fraterna, é o amor, do qual brota a felicidade humana que emerge da experiência solidária.

O Princípio da Dignidade Humana tem como propósito, em última análise, a realização da felicidade. Felicidade, não da concepção "egocêntrica que busca somente o bem-estar próprio sem se importar com os outros; ela deve ser buscada com a consciência de que sua estabilidade só é alcançada por meio da coexistência e cooperação entre a vida do indivíduo e a comunidade" (IKEDA, 2000, p. 170).

Em síntese, o projeto antropolítico e antropoético consiste em extrair, de cada sistema em crise, a verdadeira seiva, propiciando sua confluência. Essa seiva poderia

ser constituída, segundo Morin (1980) pela energia antropolítica revolucionária de Marx; pela determinação de aprofundamento do homem, propiciando a compreensão da alma humana, conforme proposto por Freud; pelo incomensurável impulso amoroso que brota do cristianismo; pela busca aplicada e transformante do real proporcionada pela ciência e pela tensão poética e arrebatadora do ser humano proposta pelo movimento do pós-surrealismo. Somente então a política do homem poderia — segundo as palavras que Marx acreditou aplicar-se aos comunistas — "representar o interesse geral do movimento", isto é, conter as verdades e as virtudes do homem em desenvolvimento.

Assim, a dimensão antropolítica e antropolítica da dignidade humana poderia ser compreendida pela confluência das idéias e ideais de Marx, Freud e Jesus Cristo, associadas à pulsão transformadora do real proporcionada pela ciência e pela arte, na busca da religião fraterna do homem ao seu semelhante e ao cosmos. Ocorre que "a humanidade haverá de entender que a dignidade do macrocosmo e aquela contida na vida humana formam uma coisa só, um único corpo que irradia algo religioso e universal" (IKEDA; ATHAYDE, 2000).

Isso significa dizer que a condição humana e sua dignidade só pode ser compreendida se reunirmos percepções aparentemente inconciliáveis e antagônicas entre si. Para tanto, faço uso do princípio dialógico e da complementaridade conforme proposto pelo pensamento complexo.

De acordo com o princípio dialógico, os fenômenos aparentemente opostos não são apenas antagônicos, mas complementares. O coração humano funciona de acordo com a sístole e a diástole. O próprio universo está em constante expansão e contração, pulsando como um coração. O Direito é promotor da justiça e da injustiça, da dignidade e da indignidade... O Direito insere em si o seu contrário, o antidireito. "Mesmo numa decisão considerada justa à luz do sistema jurídico, quando uma parte é considerada integralmente vencedora da demanda judicial, há injustiça para a parte contrária" (FAGÚNDEZ, 2004, p. 317). As forças opostas atuam conjuntamente em todos os fenômenos.

A relação dialógica e de complementaridade entre os opostos, decorrente de tal princípio, encontra-se na base do método da complexidade. Ao ponderar sobre tal questão, Morin propõe um método que ultrapasse as alternativas provenientes da

grande disjunção, notadamente espírito/matéria, dependência/autonomia, determinismo/liberdade, homem/natureza/cosmos e que obedece à demanda de Heráclito: “juntem aquilo que concorda e aquilo que discorda, aquilo que está em harmonia e aquilo que está em desacordo. Porque a concórdia e discórdia formam o tecido do *complexus*” (apud MORIN, 1998, p. 136).

O princípio dialógico, sistematizado por Morin, decorre do amadurecimento das reflexões do autor sobre a complexidade dos fenômenos. Nos seis volumes da obra *O Método*, na qual Morin sistematiza o pensamento complexo, há a compreensão dialógica dos opostos, que percebe não só o antagonismo dos contrários, oriundo do pensamento dialético, mas a complementaridade que permite o diálogo entre os opostos.

A origem do pensamento dialético encontra-se nas reflexões de Heráclito de Éfeso (540-480 a.C., aproximadamente), o pensador dialético mais radical da Grécia antiga. Nos fragmentos deixados por Heráclito, há a constatação de que tudo existe em constante mudança e que o conflito é o pai de todas as coisas. Vida ou morte, sono ou vigília, juventude ou velhice são realidades que se transformam umas nas outras. O fragmento n. 91, em especial, tornou-se famoso: nele se lê que um homem não toma banho duas vezes no mesmo rio. Por quê? Porque da segunda vez não será o mesmo homem e nem estará se banhando no mesmo rio (ambos terão mudado) (KONDER, 2000).

Os gregos consideraram essa concepção de Heráclito muito abstrata, e chamaram-no de filósofo obscuro. Havia certa perplexidade em relação ao problema do movimento e da mudança. O que é que explicava a transformação dos seres, que eles deixassem de ser aquilo que eram e passassem a ser algo que antes não eram? Heráclito respondia a essa pergunta de maneira muito perturbadora, negando a existência de qualquer estabilidade no ser. Os gregos preferiram a resposta de Parmênides, um outro pensador grego da mesma época. Para Parmênides, a essência profunda do ser era imutável e o movimento (a mudança) era um fenômeno superficial. Essa compreensão epistemológica – que podemos chamar de metafísica – prevaleceu sobre a dialética de Heráclito. (KONDER, 2000)

O pensamento complexo, sistematizado por Edgar Morin, resgata, aprofunda e aperfeiçoa a percepção dialética do real na busca da compreensão dialógica dos

fenômenos, indo de encontro às verdades absolutas da ciência, ao ponderar que não há apenas o branco e o preto, o criminoso e o ser humano correto, mas que todos os seres são puro-impuros, *sapiens-demens*, complexos; impossível, portanto, de serem compreendidos mediante códigos binários. Assim, os princípios que regem a complexidade dos fenômenos são multipolares e transdimensionais. As forças antagônicas não se excluem. Ao contrário, complementam-se. Uma força tem a capacidade de se transformar na outra permanentemente. Somente é compreensível a injustiça de uma decisão em face de uma outra que se revela justa. A compreensão da dignidade humana e planetária parte de sua negação, a indignidade!

A compreensão complexa da realidade é paradoxal, pois a unidade é plural e o pluralismo é uno, ao mesmo tempo em que os antagonismos são dialógicos e complementares. A pluralidade está presente na unidade e a unidade revela-se plural. O mundo não é composto de elementos e eventos, mas de relações. Não existem objetos isolados, mas em conexão, em rede comunicacional. Os fenômenos não ocorrem isoladamente, mas estão interconectados no espaço e no tempo.

Se é assim, é possível perceber a dignidade humana em sua dimensão antropolítica e antropolítica com o olhar multifocal proporcionado pelo uso simultâneo das lentes do cristianismo, que nos habilita a vivenciar o amor; do pensamento freudiano, que nos proporciona a compreensão da alma; do marxismo, que nos nutre de força revolucionária; da arte, que nos confere uma percepção sensível do universo; e da ciência, que nos capacita para a ação transformadora do mundo. Enquanto não formos capazes de sentir, pensar e agir segundo tal percepção complexa que reúne forças antagônicas, mas, sobretudo, dialógicas e complementares, permaneceremos presos à compreensão unidimensional do mundo e de nós mesmos, a qual tem gerado, cada vez mais, a obscuridade na compreensão da dignidade humana.

A percepção antropolítica do Princípio da Dignidade Humana extrai, simultaneamente, duas raízes: o amor e a ciência. Considera-se que a antropolítica deve ser científica, embora não possa reduzir-se à ciência. Segundo a antropologia complexa, o homem não se define apenas pela técnica e pela razão, mas também

pelo imaginário e pela afetividade, habitando a terra não apenas prosaicamente, mas poeticamente.

Nesse aspecto, a visão surrealista é insuficiente para compreender a dinâmica da vida humana. No entanto, Morin (1980) propõe uma compreensão pós-surrealista da antropolítica, pois esta deve ser entendida como prosa (desenvolvimento econômico a serviço do desenvolvimento humano) e poesia (desenvolvimento da alma). O surrealismo não compreendeu a relação entre ciência e poesia; entre ciência e arte, pois a ciência também possui uma raiz antropológica. Assim, a antropolítica deve contemplar o progresso do homem poético (alma) como indutor do progresso do homem prosador (faber), preconizando uma política de desenvolvimento humano integral em harmonia com a natureza, isto é, uma política planetária.

Cumprе salientar que o desenvolvimento humano ora preconizado não seria apenas o desenvolvimento da individualidade, mas o da dialógica das relações indivíduo-sociedade-espécie, o que geraria o desenvolvimento da dimensão comunitária (social ou intersubjetiva) da dignidade humana.

Até aqui, debatemos sobre o sentido da antropolítica, falta-nos compreender o significado do aspecto antropolítico da dignidade humana, o qual também insere a idéia de política como ação para o desenvolvimento pleno do homem e do bem comum, ou seja, como possibilidade de concretização da fraternidade e da solidariedade ecológica.

Segundo Morin, há uma "missão antropolítica-política do milênio, que se constitui em realizar a unidade planetária na diversidade" (2005a, p. 65).

A antropolítica se constitui na compreensão de uma ética para a espécie humana, visando interligar a ética do universal à ética do singular. A antropolítica funda-se na antropologia complexa, reconhecendo o sujeito humano na sua unidialidade egocêntrica/altruista. O pensamento complexo, nesse contexto, busca compreender a fonte original da fraternidade, conduzindo para uma ética da responsabilidade e da solidariedade. Essa perspectiva ética só é possível em face do reconhecimento da dialógica egocêntrica/altruista do indivíduo-sujeito, na busca do fortalecimento da parte subdesenvolvida, geradora do altruísmo.

A compreensão da ética complexa traz consigo um duplo olhar, informado pelo princípio da exclusão e pelo princípio da inclusão. O princípio da exclusão decorre de nosso programa egocêntrico, que garante a identidade do indivíduo. Já o princípio da inclusão é fundado em nosso programa altruísta, que inscreve o eu na relação com o outro. A antropoética propugna uma relação, não de oposição entre esses programas, mas de complementaridade entre indivíduo e sociedade, na perspectiva de que o outro é a extensão do eu, na medida em que com ele me identifico e me reconheço enquanto espécie.

Na linguagem de Clarice Lispector:

Quando estivesse mais pronta, passaria de si para os outros, o seu caminho era os outros. Quando pudesse sentir plenamente o outro estaria a salvo e pensaria: eis o meu porto de chegada. Mas antes precisava tocar em si própria, antes precisava tocar no mundo.

Clarisse Lispector

Há, dessa forma, o reconhecimento da condição humana no mundo, o que nos coloca diante de nossa identidade terrena, religando-nos à natureza e ao cosmos.

Ao tratar da dimensão ético-política da dignidade humana, é relevante refletir sobre as contradições éticas emergentes de tal compreensão. Para ilustrar essa circunstância paradoxal, trago os relatos de dois acórdãos que bem ilustram essa questão.

Resumidamente, as duas decisões tiveram como foco deliberar sobre a liberdade do réu que praticou o crime de tráfico internacional de órgãos de pessoas vivas para a comercialização internacional. Em um dos acórdãos, a decisão manteve a prisão preventiva dos réus, não obstante ter sido ultrapassado o prazo máximo do cárcere provisório, em face da gravidade do delito e da flagrante violação da dignidade da pessoa humana, tanto individualmente considerada, em relação às suas vítimas, quanto coletivamente considerada, no aspecto do desrespeito à condição

humana como espécie (HC 2179/PE, 2a Turma do Tribunal Regional da 5a Região, julgado em 14.06.2005, publicado no DJ 30.06.2005, p. 603, n. 124).

No outro acórdão (HC 2130/PB, 1a Turma do Tribunal Regional da 5a Região, julgado em 28/04/2005, publicado no DJ 10.08.2005, p. 1007, n. 153), prevaleceu o argumento da preservação da liberdade do réu, em respeito à sua dignidade, que estaria sendo violada pelo descumprimento dos requisitos temporais da prisão, isto é, o excesso de prazo do cárcere provisório, o que ensejou a soltura do preso enquanto não houvesse decisão judicial condenatória transitada em julgado.

Casos como esses revelam, além da contradição ética, a profunda negação da dignidade nas relações que se estabelecem na sociedade contemporânea. Ocorre que o respeito à dignidade implica no reconhecimento de que “a vida, a personalidade e a felicidade do indivíduo jamais serão usadas como ‘meios’, sejam quais forem os propósitos, pois elas são, na verdade, fins essenciais” (IKEDA, 2000, p. 200)

Os referidos casos revelam a possibilidade de haver antagonismo entre a ética para o indivíduo e a ética para a comunidade. Segundo Morin (2005a), pode ocorrer a impossibilidade de harmonizar completamente o bem individual e o bem coletivo, a impossibilidade de agregar um interesse coletivo a partir dos interesses individuais, assim como de definir uma felicidade coletiva a partir do conjunto de felicidades individuais. Ademais, faz-se presente a permanente contradição entre a ética condenatória da lei e a ética da misericórdia ou do perdão, emergente da magnificência.

Enfim, há um conflito inerente e muito profundo no seio da finalidade ética, pois a realidade humana comporta três instâncias: indivíduo, sociedade, espécie; a finalidade ética é, então, trinitária. Assim, necessitamos de um dever egocêntrico para viver, pelo qual cada um é para si mesmo centro de referência e de preferência. Temos um dever genocêntrico pelo qual os nossos — genitores, prole, família, clã — constituem o centro de referência e de preferência. Temos um dever sociocêntrico pelo qual nossa sociedade se impõe como centro de referência e de preferência. (...) Há incerteza e contradição ética na prática científica. (...) Hiroshima revelou que os poderes benéficos das descobertas científicas podiam ser acompanhados de poderes terríveis. A aliança cada vez mais estreita entre ciências e tecnologia produziu a “tecnociência”, cujo desenvolvimento descontrolado, ligado ao da economia, levou à

degradação da biosfera e ameaça à humanidade. (...) O progresso da biologia molecular, da genética e da medicina fizeram surgir os problemas de bioética que revelam novos antagonismos entre imperativos e novas contradições éticas. (MORIN, 2005 a, p. 49-51)

Destaco a seguir uma decisão proferida pelo Superior Tribunal de Justiça, a qual também revela contradições éticas. Trata-se de um julgamento sobre crime de aborto, onde houve o diagnóstico atestando a inviabilidade de vida do feto anencéfalo após o período normal de gestação, de modo a afastar a tipificação do crime mesmo com a interrupção antecipada da gravidez, pois a morte do feto seria fato esperado em decorrência da própria patologia. O Tribunal, nesse caso, ponderou pela observância da dignidade humana da mãe, no sentido de preservar sua vida e saúde psicológica, porque gestava um feto portador de anencefalia cerebral, o qual, potencialmente, seria incapaz de permanecer vivo após o parto.

Penal. Crime de aborto. Não há como desconsiderar a preocupação do legislador ordinário com a proteção e a preservação da vida e da saúde psicológica da mulher ao tratar do aborto no Código Penal, mesmo que em detrimento da vida de um feto saudável, potencialmente capaz de transformar-se numa pessoa (CP, art. 128, incs. I e II), o que impõe reflexões com os olhos voltados para a Constituição Federal, em especial ao princípio da dignidade da pessoa humana. Havendo diagnóstico médico atestando a inviabilidade de vida após o período normal de gestação, a indução antecipada do parto não tipifica o crime de aborto, uma vez que a morte do feto é inevitável, em decorrência da própria patologia. (HC 56572/SP, julgado em 25.04.2006 e publicado em 15.05.2006, p. 273)

No referido caso, é de se questionar se houve efetivo respeito à dignidade humana do feto, que teria o direito inviolável à vida, mesmo que potencialmente frágil diante da patologia, especialmente considerando-se o permanente risco de erro de diagnóstico pela medicina, pois todo diagnóstico humano é passível de equívoco. Nesse julgamento, não teria havido uma contradição entre o direito à dignidade humana da mãe, que resultou na interrupção da gravidez, e o direito à dignidade humana do feto, que teria resultado na preservação de sua vida? Parece-nos que na ponderação de valores, o Tribunal priorizou a proteção da dignidade humana da mãe, em detrimento da proteção do direito à vida do feto.

Observa-se que a dimensão antropolítica e antropolítica enseja a necessidade da vivência de uma ética planetária, capaz de fazer emergir do homem a compreensão de que ele é um habitante do planeta, devendo pensar não apenas sob o ponto de vista individual, familiar, de gênero, ou estatal, mas na perspectiva planetária.

A história humana hoje exhibe uma realidade planetária como algo concreto, pois o destino global do planeta está em interconexão com os destinos das nações e os destinos individuais da cidadania planetária. Tal concepção “deve despertar, nos habitantes da Terra, a consciência de pertencimento a ‘um só povo’, apesar das diferenças de costumes, de cultura, de história, de língua, de raça etc.” (IKEDA, 2000, p.194).

Assim, o termo “planetarização” deve ser entendido como uma relação complexa entre o global e as particularidades locais que aí se acham englobadas, pois os componentes da globalidade são elementos e circunstâncias de um movimento recursivo no qual cada um é, ao mesmo tempo, causa e efeito, produtor e produto (MORIN, 2005a).

Um outro aspecto importante da antropolítica e da antropolítica como dimensão fraterna da dignidade humana é a consolidação do Direito à Paz, pois “a paz é o alicerce da humanidade. Se eclodir uma guerra, e, pior ainda, se for uma hecatombe nuclear, a dignidade do ser humano será instantaneamente destruída” (IKEDA, 2000, p.190). Ocorre que a era das armas nucleares coloca o mundo sob permanente ameaça. Por mais que sejam proclamados os direitos humanos, tudo poderá acabar instantaneamente em ruínas. Nesse contexto, o direito à existência digna é o mais fundamental dos direitos do homem, devendo constituir-se no epicentro da antropolítica. Para Ikeda (2000, p. 194), “o simples fato de uma nação possuir artefatos nucleares constitui-se em um ‘mal absoluto’ e o seu uso caracteriza o maior dos crimes contra a humanidade”.

Por outro lado, a dignidade da família humana, no seu contexto político, também implica na garantia do direito à paz entre os humanos, e no reconhecimento da necessidade de coexistência pacífica entre a humanidade e a natureza, pois o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz

no mundo. Nesse sentido, o direito de viver em paz, tanto em relação aos humanos entre si, como em relação à coexistência com a natureza, é o fundamento da dignidade humana. Isso significa dizer que a antropolítica e a antropeútica emergem na perspectiva planetária e fraterna, tendo como focos principais a ameaça da arma termonuclear (preservação do direito à paz) e degradação dos ecossistemas (preservação da biosfera).

A barbárie produzida pela humanidade, tal como demonstrada nos acórdãos que julgaram os indivíduos humanos capazes de arrancar órgãos de seus semelhantes para obtenção de lucros no mercado internacional, revela a “pré-história do espírito humano” (MORIN, 2005b) e a necessidade da verdadeira “hominização” e da busca de um “novo nascimento para a humanidade”, que seja capaz de realizar a dimensão fraterna da convivência da espécie. “Não te maravilhes de ter dito: necessário vos é nascer de novo” (Jo 3:6).

Para Morin:

A busca da hominização operaria um novo nascimento do homem. O primeiro nascimento foi o do começo da hominização, há alguns milhões de anos; o segundo nascimento veio com a emergência da linguagem e da cultura, provavelmente a partir do *Homo erectus*; o terceiro nascimento foi o do *Homo sapiens* e da sociedade arcaica; o quarto foi o nascimento da história, compreendendo, simultaneamente, os nascimentos da agricultura, da criação de gado e animais domésticos, da cidade, do Estado. O quinto nascimento, possível, mas não ainda provável, seria o nascimento da humanidade, que nos faria sair da idade de ferro planetária, da pré-história do espírito humano, que civilizaria a terra e veria o nascimento da sociedade/comunidade planetária dos indivíduos, das etnias, das nações. (MORIN, 2005 b, p. 101)

A dimensão antropeútica, ora defendida, insere a idéia de uma ética planetária, constituindo-se em caráter multidimensional, em uma perspectiva antropológica da política. Como conseqüência dessa consciência global, o que estava na periferia das preocupações políticas – como os problemas do sentido da vida, do desenvolvimento, da vida e da morte dos indivíduos, da vida e da morte da espécie – tende a ocupar o lugar central. Urge, assim, conceber uma política do homem no mundo, que implique na responsabilidade planetária, pois o desenvolvimento dos

seres humanos, em sentido pleno, deve constituir-se no propósito da política do homem no mundo.

É importante compreender a solidariedade ecológica como um aspecto da dimensão antropológica da dignidade humana. Podemos fazer reflexões sobre essa questão a partir da leitura de um fragmento da literatura de Clarice Lispector, extraído do conto "As águas do mar".

As águas do mar

Aí está ele, o mar, a mais ininteligível das existências não humanas. E aqui está a mulher, de pé na praia, o mais ininteligível dos seres vivos. Como o ser humano fez um dia uma pergunta sobre si mesmo, tornou-se o mais ininteligível dos seres vivos. Ele e o mar.

Só poderia haver um encontro de seus mistérios se um se entregasse ao outro: a entrega de dois mundos incognoscíveis feita com a confiança com que se entregariam duas compreensões...

...E de repente ela se deixa cobrir pela primeira onda. O sal, o iodo, tudo líquido, deixam-na por uns instantes cega, toda escorrendo - espantada de pé, fertilizada.

Clarice Lispector

O fragmento desse belo texto fala do encontro entre dois mundos, misteriosos e incompreendidos reciprocamente, os quais clamam pelo mergulho da entrega. O

homem e a natureza. Realidades interdependentes, mas separadas artificialmente pela incompreensão e pela ilusão da autonomia e da supremacia do homem. A mensagem fundamental revelada é que precisamos nos deixar fertilizar pela natureza. A solidariedade ecológica poderia ser compreendida pelo acoplamento desses dois mundos, pois o homem e a natureza se constituem uma unidade múltipla. Eis o princípio da unicidade homem/natureza. Tal princípio sustenta a inseparabilidade entre dignidade humana e dignidade planetária, nos conduzindo a uma percepção da solidariedade ecológica.

A percepção da questão ecológica ora mencionada transcende o intuito preservacionista dos movimentos de proteção ao meio ambiente existentes em todo o mundo. Observamos a emergência de uma nova epistemologia do sujeito, que enseja a solidariedade ecológica e a ultrapassagem dos ideários antropocêntricos.

Testemunhamos o nascimento de uma verdadeira "ecosofia", que traz a percepção do humano como um ser com capacidade de navegar dentro si mesmo, conceber a sociedade como um conjunto, vislumbrando a possibilidade de atuar no movimento ambientalista em uma perspectiva de maior dimensão, que não se preocupa, exclusivamente, com a política ambiental, mas sobretudo com o compromisso com o planeta, *locus* de permanente transmutação e produção de vida.

Dessa forma, a relação do homem com a natureza deixa de ser dicotômica e se distancia dos contornos da dominação. Os humanos e a natureza somos um e carecemos do reconhecimento da dignidade em sua plenitude, não de maneira dual, mas integral. Quanto a essa questão, Morin e Kern fazem a seguinte reflexão:

Dominar a natureza? O homem é ainda incapaz de controlar sua própria natureza, cuja loucura o impele a dominar a natureza perdendo o domínio de si mesmo. Dominar o mundo? Mas ele é apenas um micróbio no gigantesco e enigmático cosmos. Dominar a vida? Mas mesmo se pudesse um dia fabricar uma bactéria, seria como copista que reproduz uma organização que jamais foi capaz de imaginar. E acaso ele saberia criar uma andorinha, um búfalo, uma otária, uma orquídea? O homem pode massacrar bactérias aos milhares, mas isso não impede que bactérias se multipliquem. Pode aniquilar vírus, mas está desarmado diante de vírus novos que zombam dele, que se transformam, se renovam (...).(MORIN; KERN, 2005b, p. 167)

O mais importante nessa reflexão é que ela contribui para a redução do antropocentrismo, ensejando a possibilidade de conceber a vida em sociedade de modo a contemplar os elementos não propriamente humanos, mas inseparáveis da condição humana, quais sejam, o planeta Terra e os seres que nele habitam. Assim, a luta pela convivência harmônica com o meio ambiente subsume-se no interior de uma missão antropolítica, ética e jurídica de todos os cidadãos.

Atualmente, o paradigma ecológico começa a ser enraizado numa nova percepção da realidade que vai além do arcabouço científico, em direção à construção de uma consciência da unidade de toda a vida e da interdependência de suas múltiplas manifestações e de seus ciclos de mudança e transformação. Em última análise, essa profunda consciência ecológica é consciência espiritual. Quando o conceito de espírito humano é entendido como o modo de consciência em que o indivíduo se sente ligado ao cosmos como um todo, fica claro que a percepção ecológica é espiritual em sua essência mais profunda, e então não é surpreendente o fato de que a nova concepção da realidade esteja em harmonia com as concepções das tradições espirituais.

Para Daisaku Ikeda, há uma inter-relação entre o espírito dos seres humanos e seu ambiente natural, social e cultural, o que conduz à constatação de que o tecido da vida não consiste unicamente de fenômenos físicos e, sim, contém elementos espirituais e emocionais. Quando as mudanças no meio ambiente parecem representar ameaça à existência humana, não se deve esquecer que a causa do mal está, muitas vezes, dentro dos próprios homens. Aqueles que se permitiram ser escravos da ambição, da ignorância, do egoísmo, estão dilapidando o solo, provocando o descompasso das estações, perturbando os movimentos normais das marés, destruindo gradualmente a base da vida no nosso planeta. A existência subjetiva e o meio ambiente objetivo se fundem numa entidade, que toma forma quando se torna manifesta a força vital existente no cosmos. É impensável que essas duas existências se dividam. A formação de uma vida humana como existência subjetiva é idêntica à da formação do ambiente da vida, da mesma forma que não podem ser separados do mundo em que vivem os animais e as plantas, desde o nascimento até a morte (IKEDA, 2003).

Com o intuito de enfatizar a inseparabilidade da existência subjetiva do homem, com a existência objetiva do meio natural, Ikeda diz, poeticamente, que “quando os olhos, os ouvidos e os outros órgãos dos sentidos entram em confusão, ocorrem desastres naturais e quando o espírito do homem perde a firmeza, a Terra treme” (IKEDA, 2003, p. 43).

Os ensinamentos orientais demonstram a interdependência entre o homem e o meio natural em que vive. Para Daisaku Ikeda:

É indiscutível a verdade de que o ambiente objetivo responde à força vital do homem e é por ela transformado. Todos os seres vivos possuem a força da vida que cria a realidade ambiente e, naturalmente, os reflete. (...) Se não há corpo, não há sombra. Se não existe existência subjetiva, não há ambiente objetivo. Se a força da vida no interior de um ser vivente deixa o corpo, o seu reflexo também se dissipa. Animais e homens têm sua própria, específica sombra. O ambiente de cada ente vivo difere de acordo com o estado de existência de cada um, o que reflete a inseparabilidade do homem e da natureza. (IKEDA, 2003, p. 42)

De acordo com tal perspectiva, a unidade da existência subjetiva e do meio ambiente conduz, naturalmente, à idéia de que a força vital do ser humano pode afetar outros entes e mesmo a humanidade como um todo. Além disso, as mentes dos homens se fundem numa só e exercem contínua influência, tanto física como espiritual, sobre outras criaturas e sobre toda a natureza. O ser humano, conforme princípio hologramático, representa a síntese dos elementos do cosmos. Como consequência dessa concepção integral, todos os seres estão interligados, interpenetram-se.

Conforme a sabedoria oriental, a proteção da dignidade humana somente tornar-se-á possível em harmonia com o ritmo do universo, pois “a paz e a felicidade da humanidade não passarão de castelos construídos na areia, se não são fundados no respeito pela vida, não só do ser humano como, também, de todos os outros seres, pois toda a existência no universo integra um grande e unificado sistema” (IKEDA, 2003, p. 36).

O Princípio Constitucional de Proteção da Dignidade da Pessoa Humana deve ser compreendido, pois, de forma integrada com o Princípio Constitucional de

Proteção do Meio Ambiente, porque não há dignidade se não houver condições dignas de vida na Terra para todos os seres que nela habitam.

A Terra é, ao mesmo tempo,
mãe,
é mãe de tudo que é natural,
mãe de tudo que é humano.
É a mãe de tudo,
pois contidas nela
estão as sementes de tudo.
A Terra da humanidade
Contém toda umidade,
todo viço,
todo poder germinador.
A Terra é produtiva,
de muitas maneiras.
Toda criação vem dela.
Contudo, ela forma não apenas a
matéria-prima básica para a
Humanidade,
mas também a substância
da encarnação
do filho de Deus.

Hildegard de Bingen

No pensamento grego antigo, o homem e a natureza eram compreendidos como de caráter homogêneo, sendo o homem parte integral da natureza. Os gregos se referiam à natureza como *physis* ou o cosmo. Consideravam-na uma entidade viva, justamente como os animais o são. Na perspectiva de um conflito entre os dois "entes", tornava-se necessário o estabelecimento de nova harmonia ou forma de coexistência pacífica. A natureza, os homens e os animais eram concebidos como seres viventes, cujas mentes estariam em constante interação. Essa compreensão da Grécia antiga, longe de poder ser considerada como parte de um ideário de um

passado longínquo, encontra-se hoje ainda viva em imensas populações do planeta, como demonstram as concepções de viver expressas pelas culturas indígenas.

Por outro lado, segundo a fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, “estamos lançados em uma natureza e a natureza não aparece fora de nós, nos objetos sem história, ela é visível no centro da subjetividade” (2006, p. 463).

Assim como a natureza penetra até no centro de minha vida pessoal e entrelaça-se a ela, os comportamentos também descem na natureza e depositam-se nela sob a forma de um mundo cultural. Não tenho apenas um mundo físico, não vivo somente no ambiente da terra, do ar e da água, tenho em torno de mim estradas, plantações, povoados, ruas, igrejas, utensílios, uma sineta, uma colher, um cachimbo. Cada um desses objetos traz implicitamente a marca da ação humana à qual ele serve. (...) Penso no cogito cartesiano, quero terminar este trabalho, sinto em minha mão o frescor do papel, através da janela percebo as árvores da avenida. A cada momento minha vida precipita-se em coisas transcendentais, ela se passa inteira no exterior. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 493)

Nessa passagem, Merleau-Ponty descreve a interação profunda entre homem/natureza, entre a subjetividade e o mundo exterior, ao reconhecer que o fluxo da natureza encontra-se no centro da subjetividade. Desse modo, a percepção fenomenológica de tal relação se passa no âmbito da experiência vivida, considerando que o referido filósofo concebe que a existência humana só se realiza em conexão com o mundo. Pode-se inferir tal perspectiva nas palavras do próprio autor, para quem: “Somos no mundo, e não somente estamos no mundo... O homem é só um laço de relações, apenas as relações contam para o homem” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 611-612).

No mesmo sentido, o biólogo Francisco Varela argumenta que o mundo natural não é separado de nós. O mundo não é um objeto do qual o homem possua em seu íntimo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todas as percepções explícitas. “O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que só é projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta” (VARELA, 2003, p. 433). Assim, a dissociação entre mente/corpo; consciência/experiência; homem/natureza é o resultado de um condicionamento mental, produto de um paradigma cultural fragmentador, degenerativo, o qual pode

ser rompido para tornar-se um modelo epistemológico de regeneração, em prol da compreensão da unicidade cósmica.

Para Morin, é preciso o despertar de uma consciência regenerativa para que seja restaurado o laço que une o homem e a natureza.

Tudo o que vive deve se regenerar permanentemente: o Sol, o ser vivo, a biosfera, a sociedade, a cultura, o amor. Esse é freqüentemente nosso infortúnio, é também nossa graça e nosso privilégio. Tudo o que é precioso na Terra é frágil e raro. É assim igualmente com nossa consciência. (MORIN; KERN, 2005b, p. 64)

Outra forma de exemplificar o nosso destino comum é considerar a concepção da "teia da vida" (CAPRA, 1996): há uma força unificadora por meio da qual toda a vida é integrada numa grande totalidade. Existe, na ordem universal, um misterioso laço que une os seres humanos aos pássaros, aos insetos, ao Sol, à Lua e às estrelas. Todos os seres vivos estão conectados uns aos outros.

Para o mestre budista Ikeda, "o que chamamos de ser humano é produzido e mantido pela harmonia e a unidade de diversas forças, entre as quais a da gravidade no universo, a corrente de energia fornecida pelo sol e o somatológico fio que trama toda a natureza como num tecido" (IKEDA, 2003, p. 38). Além do mais...

Fluindo para dentro e para fora, como a
respiração,
A medula do quadril destila sua essência,
conduzindo e fortalecendo a pessoa.
Da mesma maneira,
a vitalidade dos elementos da terra
vem da força do Criador.
É esse vigor que nutre o mundo:
aquecendo, umedecendo, firmando,
cobrindo de verdura.
Isso acontece para que todas as criaturas
possam germinar e crescer.

Hildegard de Bingen

A complexidade da vida e da relação homem/natureza segue um caminho de uniduidade, complementar e interdependente, que permite múltiplas entradas e identidades. "Em cada elemento humano há uma representação do Universo. E em todas as partículas elementares, em infinita dança, encontra-se a expressão do equilíbrio da vida" (CHARDIN, 1970, p. 23).

Estamos todos, compreendamos ou não, diante da interação permanente de todas as coisas em face da inexistência de elementos isolados. Matéria e energia interagem em todos os campos na dinâmica da vida, em relação dialógica. Com a superação do paradigma cartesiano-newtoniano, desponta uma "nova racionalidade". E uma "holoepistemologia encontra-se em franca gestação, integrando e indo além da epistemologia cartesiana e da concepção dialética clássica" (CREMA, 1989, p. 15).

Edgar Morin nos chama à responsabilidade quanto ao cuidado de nossa "comunidade de destino", como consequência do desenvolvimento de uma consciência planetária:

Ao mesmo tempo, a descoberta da comunidade de destino homem/natureza dá responsabilidade telúrica ao homem. Sendo assim, é preciso abandonar radicalmente o projeto conquistador formulado por Descartes, Buffon, Marx. Não mais dominar a Terra, mas cuidar da terra doente, habitá-la, arrumá-la, cultivá-la. (...) Sair da idade de ferro planetária, salvar a humanidade, co-pilotar a biosfera, civilizar a terra são quatro termos ligados em anel recursivo, cada um sendo necessário aos outros três. A despeito da incapacidade de contextualizar os problemas, a despeito das percepções fragmentadas, concretiza-se o sentimento de que há uma entidade planetária a qual pertencemos, de que há problemas propriamente mundiais, os quais nos trazem à emergência de uma consciência planetária. (MORIN, 2005a, p. 178)

Por outro lado, o homem, constituído como uma organização viva, necessita da energia exterior para se regenerar e da informação externa para sobreviver. Considerando a auto-eco-organização de todos os sistemas vivos, é de se constatar que a condição de existência humana opera uma religação vital com o seu meio ambiente. Assim, os humanos, como os seres mais complexos, organizam a sua autonomia a partir das suas dependências em relação às suas culturas e sociedades; quanto mais as sociedades são complexas, mais elas se organizam a partir de múltiplas dependências em relação à biosfera.

Tal reflexão nos conduz ao princípio da unicidade ou unidade. Reconhecer a unidade significa repensar o modelo epistemológico alicerçado na divisão entre o homem e o meio ambiente; o homem e a natureza. Ocorre que, no nível mais profundo do ser, percebe-se a mesma essência de tudo o que existe no universo. Entretanto, tal concepção contrasta com o paradigma ocidental dominante, o qual nos conduz a pensar que somos indivíduos separados, dotados de autonomia, em relação dualista com a natureza.

A relação entre o ser humano e o seu ambiente natural e simbólico é explicada no budismo pela unicidade do sujeito e do ambiente, o que significa dizer que o homem e seu ambiente, embora constituam duas expressões da realidade, formam uma unidade indivisível ou unidual. O sujeito constitui-se na autonomia da vida humana, e o ambiente é onde ela se realiza. O homem é capaz de exercer uma ação a favor ou contra o meio ambiente, criando ou destruindo a natureza. O ambiente natural a que se refere esse princípio abrange todos os ambientes e circunstâncias que cercam os indivíduos, assim como o ambiente natural que sustenta a existência dos homens e todas as formas de ambientes que propiciam a evolução global da vida humana em seus aspectos físicos e espirituais.

Nessa concepção, o indivíduo, que é também uma entidade global, não é algo pequeno e fechado, pois pode ser considerado como uma existência aberta para os outros e para as coisas do universo. Precisamos, em face disso, nos esforçar para que chegue uma época em que as pessoas possam dizer: "Aqui é a terra natal do meu coração", em qualquer lugar do mundo (IKEDA; ATHAYDE, 2000, p. 146).

Por outro lado, segundo princípio hologramático, não somente a parte está no todo, mas o todo está inscrito nas partes. O ser humano, numa visão de holograma, é a síntese de tudo. Numa visão de integridade, todos os seres estão interligados, interpenetram-se.

Como conseqüência de tal relação hologramática e unidual, Danah Zohar, na obra *O ser quântico*, afirma que:

Tudo o que cada um de nós faz afeta todos os demais, direta e fisicamente. Sou guardiã de meu irmão porque meu irmão é parte de mim, assim como minha mão é parte do meu corpo. Se machuco minha mão, meu corpo inteiro sente a dor. Ao ferir minha consciência — ocupando-a com pensamentos maliciosos, egoístas ou

maldosos — estou ferindo todo o 'campo' não localmente conectado da consciência. Cada um de nós, em virtude do nosso relacionamento integral com os outros, com a natureza e com o mundo dos valores, tem a capacidade de beatificar ou manchar as águas da eternidade. Portanto, cada um de nós carrega como resultado de nossa natureza quântica uma tremenda responsabilidade moral. Eu sou responsável pelo mundo porque, nas palavras de Krishnamurti, 'eu sou o mundo'. Ou na expressão de Jung: 'Se as coisas vão mal no mundo, isso é porque algo vai mal com o indivíduo, porque vai mal comigo. Portanto, se sou uma pessoa sensata, vou me endireitar primeiro'. (ZOHAR, 1990, p. 206)

Essa reflexão sobre a natureza quântica do ser humano nos conduz à responsabilidade de proteção da dignidade planetária, tal como uma dimensão ampliada, não antropocêntrica, da dignidade humana. Cada um de nós, em virtude do nosso relacionamento integral com a natureza, tem o compromisso, como cidadão, de proteção da dignidade humana, que implica no dever de cuidar de nossa "Terra-Pátria", na feliz expressão de Morin (2005b).

O reconhecimento jurídico-constitucional do Princípio da Dignidade Planetária, como uma concepção ampliada do Princípio da Dignidade Humana, emerge da compreensão do profundo sentido da unidualidade homem/natureza, pois, se o homem abrir os olhos para o harmonioso ritmo do universo e coexistir pacificamente com todas as formas de vida, será assegurada a função do fio com que é tecida a existência. Caminhar-se-á para a criação de um novo universo no qual a humanidade será repleta de amor, confiança e compaixão. Tal transformação da mente humana proporcionará à natureza a possibilidade de continuar realizando a sua tarefa criativa. O ritmo harmonioso da unidade cósmica, em interação com seres humanos conscientes de que compõem uma só vida, proporcionará a unidade da existência subjetiva e o meio ambiente objetivo, na busca da regeneração de uma relação pacífica e em cooperação com o universo.

Se, entretanto, os seres humanos permanecerem aprisionados à concepção individualista, antropocêntrica, egoísta e fragmentada; separados da natureza que os integra; na ilusão que alimenta o ódio e toda a barbárie que conduz à destruição e ao subdesenvolvimento dos espíritos, conseqüentemente, os outros seres vivos serão destruídos e a própria natureza sucumbirá, pois será rompido o laço da vida que mantém o equilíbrio do cosmos.

Segundo a física indiana Vandana Shiva (2003), a diversidade é a característica da natureza e a base da estabilidade ecológica e social, de sorte que a destruição da biodiversidade e dos ecossistemas implica na ameaça da continuidade da vida humana na Terra. Há duas causas principais para a destruição em larga escala da biodiversidade: 1) A destruição do habitat devido a megaprojetos com financiamento internacional, como a construção de represas, rodovias e atividades de mineração em regiões florestais ricas em diversidade biológica. 2) A tendência tecnológica e econômica de substituir a diversidade pela homogeneidade na silvicultura, na agricultura, na pesca e na criação de animais. A revolução verde na agricultura, a revolução branca nos laticínios, a azul na pesca são revoluções baseadas na substituição deliberada da diversidade biológica pela uniformidade biológica e monoculturas.

Ocorre que a erosão da biodiversidade dá início a uma reação em cadeia. O desaparecimento de uma espécie pode ensejar a extinção de inúmeras outras com as quais está inter-relacionada por meio de redes e cadeias alimentares em relação às quais a humanidade é totalmente ignorante. A crise da biodiversidade ameaça os sistemas de sustentação da vida no planeta.

Por outro lado, segundo reportagem publicada na revista *Época*, de 02 de abril de 2007, o aquecimento global constitui-se na mais séria ameaça que enfrentamos hoje, pois a atmosfera da Terra está sendo alterada pela emissão, em quantidades exorbitantes, de um conjunto de gases, especialmente o gás carbônico, decorrente da queima de combustíveis fósseis e das florestas. Eis as conseqüências de nosso modelo de desenvolvimento. Conforme estudos científicos, se nada for feito para a reversão do quadro de degradação ambiental, em 2100, no Brasil, poderá haver desertificação do nordeste; inundação das cidades litorâneas; intensificação de furacões no sul e no sudeste; extinção de 90% das espécies marítimas; desaparecimento das florestas. Todo esse quadro de destruição geraria guerra por comida, disputa por recursos, hordas de migrantes famintos... Total desequilíbrio ecológico e social! Ainda que não haja consenso sobre tais prognósticos, duvidar das

previsões catastróficas pode ser mais arriscado que se preparar para elas... (ARINI, 2007).²⁰

Ao nos depararmos com essa realidade de destruição ambiental e sua relação de causalidade com a ação do homem, observa-se o profundo desrespeito à dignidade planetária e, reflexivamente, à inobservância do Princípio da Dignidade Humana, considerando-se a unicidade homem/natureza.

No diálogo sobre direitos humanos no século XXI, estabelecido entre o mestre Daysaku Ikeda e o grande defensor dos direitos humanos Austregésilo de Athayde, há uma passagem na qual é celebrada a dignidade e a magnificência de vivermos nesta Terra, de forma a integrá-la à compreensão de dignidade humana. Considero que a beleza deste fragmento do diálogo sintetiza o "espírito" da presente tese:

Os astronautas que observaram a Terra lá do espaço sideral comentam que ficaram emocionados pela sua beleza quase misteriosa. Entre os incontáveis astros, eles viram um sentido muito especial na Terra que deu origem à vida e à raça humana. **Pelo sentimento de reverência à dignidade contida no universo, eles conseguiram captar o "algo religioso" existente no espaço. Devemos sentir e nos conscientizarmos da magnificência de viver nesta Terra, o oásis de vida que flutua no vasto universo.** O foco dos direitos humanos de terceira geração concentra-se na realização da perfeição humana e na vitória da felicidade. Para essa busca é preciso elevar o nosso pensamento ao nível global da Terra transcendendo as fronteiras de Estados soberanos. Quando observamos, dessa amplitude, a correnteza da ideologia dos direitos humanos haverá de se expandir da Terra para o Universo no século XXI. **Creio também que a emoção sentida por Einstein e pelos astronautas foi um reflexo da dignidade que permeia o macrocosmo.** Por meio da luta pelos direitos humanos, a humanidade haverá de entender que a dignidade do macrocosmo e aquela contida na vida humana formam uma coisa só, um único corpo que irradia o "algo religioso e universal" (Grifo nosso). (IKEDA; ATHAYDE, 2000, p. 207-208)

²⁰ Reportagem publicada na revista *Época*, n. 463, p. 63-73, intitulada "Como o aquecimento global vai afetar o Brasil".

ALLEGRO

Acima de
tudo o amor,
que é o
vínculo da
perfeição.
Contra isto,
não há lei.
SÃO PAULO



E das plantas vinha um cheiro novo, de alguma coisa
que se estava construindo e que só o futuro veria. (...)
Eu, que venho da dor de viver e não a quero mais, quero
a vibração do alegre (...)

CLARICE LISPECTOR

Gustav Klimt. **A Árvore da Vida**, cerca de 1905-09

Lebensbaum

Parte central, projeto de obra para "O Friso Stoclet"

Têmpera, aquarela, ouro, bronze prateado, giz, lápis, alvaiade
sobre papel, 195 x 102 cm

Viena, Österreichisches Museum für Angewandte Kunst

Teço as últimas linhas da tese usufruindo a companhia de Clarice Lispector, no mesmo tom em que decantei o prelúdio do presente estudo. Ocorre que sua obra literária revela, de forma especial, o oculto e o escondido da condição humana, que se caracteriza pelo paradoxo, pela precariedade e o nomadismo da consciência e da existência, entre as aleluias e as agonias do ser. Suas reflexões contribuem para a compreensão da dignidade do homem, considerando-o como um sujeito que se constitui na interação com os demais seres, humanos e não-humanos, e, especialmente, na relação com a natureza que se manifesta nele e no cosmos.

Entretanto, advirto, nas palavras de Clarice, que “o que quero aqui é o inconcluso” (LISPECTOR, 1998, p. 25). Não tenho a pretensão de construir uma conclusão sobre o tema que me propus abordar, pois: “Tudo acaba, mas o que te escrevo continua. O que é bom, muito bom. O melhor ainda não foi escrito. O melhor está nas entrelinhas...” (LISPECTOR, 1998, p. 86).

Designei este derradeiro ato da tese de *Allegro*, pois “minha alma está quebrantada pelo desejo” (LISPECTOR, 2005, p. 49) de, através dele, anunciar um novo tempo para o Direito, um tempo de esperança, de alegria, onde o Princípio da Dignidade da Pessoa Humana, na sua compreensão complexa, venha a se configurar no núcleo antropolítico e antropológico do Direito.

Conforme analisado nos atos precedentes da tese, a antropolítica constitui-se na política voltada para o desenvolvimento integral do homem. Já a antropológica se constitui na compreensão de uma ética para a espécie humana, fundada na identidade planetária do homem, destinada a estimular o programa altruísta deste ser de natureza genérica. Portanto, considerar o Princípio da Dignidade do Homem como núcleo antropolítico e antropológico do Direito significa colocá-lo no epicentro do sistema jurídico, com o intuito de fazer com que ele irradie efeitos para dentro e para fora do sistema, visando, ademais, constituí-lo como preceito fundamental para a realização da política de desenvolvimento humano e da ética planetária. Considero,

nesse contexto, que a política e a ética para a espécie humana devem fazer parte da finalidade do próprio Direito.

O desenvolvimento humano ora preconizado, também compreendido como finalidade do Direito, não se restringe ao desenvolvimento da individualidade. Ao contrário, pretende abarcar a dialógica das relações indivíduo-sociedade-espécie, o que fundamenta o desenvolvimento da dimensão comunitária (social ou intersubjetiva) da dignidade humana. O problema do desenvolvimento deve estar no centro da compreensão da dignidade em sua dimensão social ou comunitária. O verdadeiro desenvolvimento é aquele que promove a regeneração da condição humana. Nesse sentido, o desenvolvimento deve ser concebido de maneira antropológica. Não se pode mais reduzir o desenvolvimento ao crescimento econômico. Precisamos romper a concepção de progresso como sentido natural da história, pois a concepção economicista de progresso tem resultado em degradação humana e do meio ambiente. É preciso regenerar a idéia de progresso.

Na beleza literária das palavras de Clarice Lispector ainda quero dizer: "Canto aleluia para o ar, assim como faz o pássaro" (LISPECTOR, 1998, p. 10), pois ser livre é fazer o contrário do que é instintivo. É se desprender do condicionamento apegado ao eu. Nossa tendência egocêntrica e individualista deve ser vencida através da antropeútica, que nos induz a experimentar a liberdade e a alegria do desapego, fundada no reconhecimento da dignidade do outro, na alteridade, no amor. É preciso redefinir a liberdade como responsabilidade-para-com os outros. Inserindo tal reflexão no âmago do Direito, significa compreender que o sentido das próprias ciências, e da ciência do Direito em especial, é a realização fenomenológica do Princípio da Dignidade Humana, numa perspectiva transcendente, complexa, capaz de abarcar não apenas o ser humano, individualmente considerado, mas a humanidade como um todo, e o cosmos.

Entretanto, a compreensão ainda predominante a respeito do Princípio da Dignidade Humana é, essencialmente, individualista e antropocêntrica, daí a supervalorização da proteção dos direitos individuais (dimensão individual da dignidade humana) e a subvalorização da proteção efetiva dos direitos coletivos (dimensão social da dignidade humana), conforme demonstrado nos acórdãos analisados no 4º capítulo (Fuga) da presente tese. Também observamos nos

acórdãos a concepção exclusivamente antropocêntrica da dignidade humana, em face da ausência de qualquer relação deste princípio fundamental com a questão ambiental ou planetária. Ocorre que a dignidade humana não existe se não houver dignidade planetária, isto é, o profundo respeito à vida e à existência de todos os seres que habitam a Terra, humanos e não-humanos, em verdadeira fraternidade ecológica.

Este estudo preconiza, portanto, a convergência da auto-ética com o humanismo planetário, o qual enseja a percepção da dignidade humana inseparável da dignidade planetária. A auto-ética significa a busca por disciplinar o egocentrismo e desenvolver o altruísmo que alimenta o espírito comunitário, gerando compreensão e religação do homem à comunidade e, mais amplamente, ao universo. Eis a percepção complexa da dignidade humana. Nesse contexto, o pensamento complexo é o pensamento que abraça a diversidade e reúne o que está separado.

Por outro lado, torna-se necessário transcender a concepção individualista da liberdade e da dignidade, para contextualizá-la no conjunto de relações do indivíduo humano com o outro e com a natureza. Isso implica em reconhecer as profundas carências, dependências e incompletudes, muito mais do que conceber a dignidade em face da autonomia do indivíduo. Tal percepção, que podemos designar, juntamente com Morin, de humanismo planetário, nos capacitaria, finalmente, a experimentar uma nova era do Direito, muito mais voltado para a garantia do bem-estar da comunidade planetária do que o bem-estar e a liberdade do indivíduo e das nações.

O fundamento dessa compreensão encontra-se na constatação de que é preciso retomar a compreensão do sujeito humano como termo da trindade indivíduo/sociedade/espécie. Cada um desses termos contém os outros. Os indivíduos estão na espécie, mas também a espécie está nos indivíduos; não só os indivíduos estão na sociedade, mas a sociedade também está nos indivíduos, impregnando-os de sua cultura desde o nascedouro. O sujeito humano é produto do processo reprodutor da espécie humana. Entretanto, tal processo é produzido pelos indivíduos. Indivíduo/sociedade/espécie são termos interdependentes e complementares. São meios e fins uns dos outros. A cultura e a sociedade permitem a realização dos indivíduos; as interações entre os indivíduos permitem a propagação

da cultura. Assim, a sociedade se auto-organiza. Entretanto, os valores culturais da modernidade, centrados na autonomia do indivíduo, produziram o predomínio do indivíduo sobre os demais termos da trindade, o que ensejou a cegueira antropológica que nos tem impedido de perceber o outro, obstruindo a compreensão comunitária da dignidade humana.

Observamos que a liberdade experimentada pelo humano encontra-se condicionada a inúmeras interdependências. Esse é o sentido da concepção de auto-eco-organização do ser humano. Somos seres auto-eco-organizados, pois além do processo de *autopoiese* que constitui nossa auto-organização, estamos interconectados a tudo o que nos cerca, e essas inter-relações limitam nossa liberdade individual. Os outros seres, humanos e não-humanos, e a própria natureza impõem condições para o exercício da liberdade. Precisamos, portanto, garantir a liberdade do homem diante das múltiplas interdependências. No plano jurídico, é preciso aferir o espaço dessa liberdade individual face às nossas relações intersubjetivas. A tradição moderna, inspirada em Kant, induz a pensar que somos seres livres e autônomos. A construção do Direito ocidental sempre fixou seus alicerces na idéia da liberdade do homem. Nesse mesmo ideário também construiu-se, historicamente, a trajetória dos direitos do humanos.

No entanto, precisamos compreender a liberdade no contexto das múltiplas interdependências da condição humana. Ocorre que a idéia da liberdade como autonomia do sujeito tem estimulado a separação e a mutilação do homem. É necessário, portanto, que façamos o movimento contrário, coerente com a realidade das interdependências, o qual seja capaz de promover a religação do homem aos seus semelhantes, à natureza e ao universo.

Juridicamente falando, isso quer dizer que é necessária uma compreensão integral do Princípio da Dignidade Humana em comunhão com o Princípio Protetivo do Meio Ambiente como um todo, transcendendo a percepção exclusivamente individualista e antropocêntrica, porque a dignidade humana, numa percepção ampliada, compreende a Dignidade Planetária.

Entretanto, mais do que defender o Princípio da Dignidade Humana como o epicentro do sistema jurídico, torna-se mister a compreensão antropológica do núcleo intangível de sua proteção. Isso significa dizer que existe um núcleo essencial de

proteção da pessoa humana que é imutável, ou seja, não sujeito a variações histórico-culturais. A percepção antropológica desse núcleo significa relacionar a condição humana à identidade planetária do homem. Por outro lado, torna-se fundamental compreender a dignidade humana no contexto da diversidade cultural para que o princípio constitucional a ela correspondente possa gerar ações compatíveis com a ética da comunidade planetária, que transcende a percepção individualista e monocultural de dignidade.

No entanto, não podemos esquecer que tal questão encontra-se no interior do paradoxo da condição humana, pois compomos a unidade na diversidade, já que nos constituímos de uma unidade múltipla. Dessa forma, nos unimos em torno de uma identidade planetária, ao mesmo tempo em que nos separamos em face da diversidade cultural.

Defendo a idéia de que são os valores de nossa identidade planetária que estabelecem o núcleo intangível universalmente concreto da dignidade humana. Esses valores intangíveis são constituídos pelo cuidado com a vida humana e planetária; pelo respeito à liberdade e à igualdade de todos os seres na condição de hóspedes deste planeta; pela fraternidade ecológica; pelo cultivo da convivência harmônica e pacífica e o apreço pelo bem-estar e a felicidade dos seres que têm a Terra como seu habitat.

Assim, qualquer ação ou omissão que vá de encontro a esses valores universais é contrária à dignidade humana, pois fere os valores da identidade planetária do homem, comprometendo a unidade na diversidade. Por outro lado, a degradação do meio ambiente e da natureza também fere a dignidade humana em seu núcleo fundamental, afetando a nossa Terra-Pátria, que confere a identidade planetária aos humanos.

Portanto, os agentes e aplicadores do Direito, especialmente os magistrados, em suas decisões cotidianas, devem questionar se os conteúdos de seus julgamentos exaltam a dignidade do homem, assim considerada na perspectiva comunitária e planetária, isto é, não exclusivamente individual e antropocêntrica.

Para tanto, torna-se mister a compreensão da identidade planetária do homem, pois somos constituídos da mesma substância do cosmos, das estrelas, da Terra e de todos os seres que nela habitam. Isso significa refletir sobre quais as

repercussões que a decisão judicial, que está sendo proferida naquele instante, irá gerar para os indivíduos envolvidos na lide, para a comunidade local, para a sociedade como um todo, para as futuras gerações, para a humanidade e para o planeta. Tal reflexão deve considerar, simultaneamente, todas essas instâncias. Isso significa perceber a sentença judicial como um fenômeno vivo, multidimensional, que gera múltiplos efeitos interconectados, locais e globais, no presente e no futuro.

Se olharmos por essa perspectiva, no filme *Filadélfia*, apreciado no 3º capítulo da presente tese (*Toccata*), o juiz errou quando decidiu pela manutenção da obra de construção que apresentava riscos potenciais à comunidade e ao meio ambiente, por exalar substâncias tóxicas. Mesmo diante da dúvida se as mesmas eram efetivamente nocivas, tão só o fato de oferecerem riscos de dano era motivo suficiente para a interdição da obra em respeito à dignidade humana e planetária. Registre-se que a dignidade planetária corresponde à dimensão antropológica da dignidade humana, a qual propugna por uma ética para a humanidade que seja capaz de reconhecer a identidade planetária do sujeito humano. Pertencemos à Terra e ela nos pertence. Portanto, temos o dever de cuidado com a Terra-Pátria que nos abriga, o que implica no profundo respeito ao meio ambiente planetário.

A compreensão dos fatos e atos jurídicos também deve ocorrer sob esse mesmo prisma, ou seja, todos os fatos sociais relevantes, que são incorporados pelo Direito, devem ser valorados segundo o Princípio da Dignidade Humana na perspectiva complexa. Isso significa dizer, por exemplo, que um simples contrato de compra e venda, que está sendo firmado aos milhões, neste instante, em todo o mundo, deve ser informado, em sua essência, pelo princípio ora em defesa.

No entanto, observamos que os atos e fatos jurídicos, de forma global, não têm sido pautados, em sua maioria, por esse princípio. Basta lembrarmos os inúmeros contratos de trabalho que são firmados, cotidianamente, em desrespeito aos direitos sociais, cujas condições não atendem às exigências mínimas de dignidade, sem falar nos milhares de trabalhadores que são contratados em regime de escravidão. Por outro lado, podemos citar os inúmeros negócios jurídicos que estão sendo realizados neste instante, os quais representam potenciais danos ao meio ambiente, isto é, à dignidade humana em sua dimensão planetária.

A não observância do que é fundamental, isto é, o Princípio da Dignidade Humana e Planetária, revela uma profunda crise dos fundamentos da nossa sociedade e do próprio Direito. A origem dessa crise encontra-se, essencialmente, na concepção puramente formal do Direito, alimentada pelo positivismo ainda predominante no pensamento jurídico atual. Tal concepção, que encontrou a sua máxima expressão na Teoria Pura do Direito, foi responsável pela grande ruptura entre Direito e Ética; Direito e Política. Especialmente no século XIX até meados do século XX, o Direito permaneceu cego em relação à sua responsabilidade política e ética na sociedade. Podemos dizer que, durante esse período, produzimos uma ciência jurídica sem consciência e sem alma, incapaz de refletir sobre si mesma e questionar sobre a sua finalidade ético-política complexa, a qual configura-se na tríade liberdade-igualdade-fraternidade, no sentido material, fenomenológico, comportando, portanto, as próprias contradições.

Os efeitos dessa cegueira epistemológica repercutem até hoje, sendo que o emergir da consciência antropológica e antropolítica da ciência do Direito ainda encontra-se recalcado. Esta tese tem o intuito de contribuir para a ebulição de uma nova consciência jurídica, verdadeiramente irrigada pelas fontes éticas de religação do homem com o seu semelhante, com a comunidade, com a sociedade, com a espécie humana, com a natureza e com o planeta.

É preciso que retornemos às fontes cósmicas capazes de regenerar o circuito de religação indivíduo-espécie-sociedade e nos conduzir a uma nova aliança do homem com a natureza, que deve ser informada pela sabedoria antropológica complexa. O próprio universo é produto da interação das forças de separação/dispersão e forças de religação, que são minoritárias. Isso é o que revela o segundo princípio da termodinâmica. A vida surge como uma vitória inusitada das virtudes da religação. Há certamente um gênio da organização e da unidade. Precisamos nos voltar para esse gênio com o intuito de regenerarmos as forças de religação. Segundo Morin (2005a), a humanidade participa do tetragrama cósmico ordem-desordem-interações-organização, que estabelece a relação entre as forças de religação (regeneração/vida) e as forças de separação (degeneração/morte). A religação antropológica/cósmica se dá através da solidariedade, da fraternidade e do amor, que se constitui na religação suprema, a expressão superior da ética.

Concordo com Morin (2005a) ao considerar que conectar-se ao amor significa conectar-se à religião cósmica. Voltando à inspiração literária de Clarice, “a revelação do amor é uma revelação de carência – bem-aventurados os pobres de espírito porque deles é o dilacerante reino da vida” (LISPECTOR, 2005, p. 27).

Esse novo tempo para o Direito deve emergir fundado no Princípio Esperança, de Ernst Bloch. Precisamos conceber a importância do sonho desperto em sua função específica de melhoria do mundo, do nosso mundo interior e exterior. A condição do ser humano como um permanente vir-a-ser inconcluso, inacabado, constitui-se na base do Princípio Esperança, pois tudo está para ser construído. Alimentamos a utopia concreta de construir um novo Direito no reino das infinitas possibilidades. A porta entreaberta é a imagem da esperança, visto que esta se constitui no bem que ainda resta aos homens. “A esperança é como o girassol, que à toa se vira em direção ao sol. Mas não é à toa: virar-se para o sol é um ato de realização de fé” (LISPECTOR, 2005, p. 31). Não há esperança sem angústia, nem angústia sem esperança, ambas se mantêm mutuamente em suspenso. “No entanto, a esperança sendo possivelmente ilusória, tal como fogo-fátuo, deve ser uma esperança sabedora, uma em si mesma previamente refletida” (BLOCH, 2005, p. 325).

Constitucionalmente falando, precisamos estabelecer um Novo Contrato, O Contrato Natural, conforme desejado por Michel Serres, o qual seja capaz de fazer renascer em nós a natureza que nos deu vida. Tal contrato tem o intuito de religar o homem, no sentido individual, à humanidade, na perspectiva planetária, bem como religar tal humanidade à natureza, ao cosmos, pois o Contrato, nessa perspectiva, implica-nos, como indivíduos, a participar da comunidade planetária, misturando, na coletividade, os indivíduos solitários, que passam a constituir uma aliança com a humanidade e com a natureza de que fazem parte. Tudo isso implica no reconhecimento da necessária simbiose entre o Homem e a Terra em verdadeira comunhão planetária.

Existir é tão completamente fora do comum que se a consciência de existir demorasse mais de alguns segundos, nos enlouqueceríamos. A solução para esse absurdo que se chama 'eu existo', a solução é amar um outro ser que, este, nós compreendemos que exista.

Clarisse Lispector

E é justamente nessa condição de amarmos outros seres que compreendemos o Princípio da Dignidade da Pessoa Humana. A partir desse metaprincípio e dessa compreensão poderá ser edificada uma epistemologia complexa do Novo Direito.

INSPIRAÇÕES

ALMEIDA, Maria da Conceição de. **Complexidade e cosmologias da tradição**. Belém: EDUEPA; UFRN/PPGCS, 2001.

____. Borboletas, homens e rãs. **Revista Margem**, São Paulo, n. 15, p. 41-56, junho, 2002a.

____. O lado onírico da ciência. **Revista Famecos**, Porto Alegre, n. 23, p. 62-69, agosto, 2002b.

____; KNOBBE, Margarida Maria. **Ciclos e Metamorfoses**: Uma experiência de Reforma Universitária. Porto Alegre: Sulina, 2003.

____. A ciência como bifurcação: uma homenagem a Ilya Prigogine. **Revista Famecos**, Porto Alegre, n. 25, p. 26-33, abril, 2004.

____. O método 6: Ética. **Revista Famecos**, Porto Alegre, n. 27, p. 139-143, agosto, 2005.

____; PEREIRA, Wani Fernandes. **Lagoa do Piató**: Fragmentos de uma história. Natal: Edufrn, 2006.

ARANHA, Ana. O que as escolas precisam aprender. **Revista Época**, São Paulo, n. 466, p. 90-96, abril, 2007.

ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo I**: o anti-semitismo, instrumento de poder. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Documentário, 1975.

____. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

ARINI, Juliana. Como o aquecimento global vai afetar o Brasil. **Revista Época**, São Paulo, n. 463, p. 62-69, abril, 2007.

AS INVASÕES BÁRBARAS. Direção de Denys Arcand. Canadá\França. 2003. 1DVD, som, color.

ATLAN, Henry. **A ciência é inumana?** Trad. Suzana Martins. São Paulo: Cortez, 2004.

AZEVEDO, Solange. Como consertar a política. **Revista Época**, São Paulo, n. 476, p. 39-42, julho, 2007.

_____. Cidades violentas perdem negócios. **Revista Época**, São Paulo, n. 480, p. 58-60, julho, 2007.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Trad. Antônio da Costa Leal. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

BALANDIER, George. **O Dédalo: para finalizar o século XXI**. Trad. Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.

BALEEIRO, Aliomar. **Constituições brasileiras: 1891**. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, 2001.

_____; SOBRINHO, Barbosa Lima. **Constituições brasileiras: 1946**. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, 2001.

_____; BRITO, Luiz Navarro de; CAVALCANTI, Themistocles Brandão. **Constituições brasileiras: 1946**. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, 2001.

BARROSO, Luís Roberto. **Interpretação e aplicação da constituição**. São Paulo: Saraiva, 1999.

BITOCA5. Mea culpa? Amazônia: Babel interior. BIENAL DE ARTE, CIÊNCIA E CULTURA DA UNE.5. **Anais**. Rio de Janeiro, 2007.

BLOCH, Ernest. **O Princípio Esperança**. Trad. Nélio Schneider. vol. I, Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Brasiliense, 1998.

_____. **O Positivismo Jurídico**. Trad. Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1999.

_____. **A era dos direitos**. Trad. Márcio Pugliesi. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

BODENHEIMER, Edgar. **Ciência do direito. Filosofia e metodologia jurídica**. Trad. Enéas Marzano. Rio de Janeiro: Forense, 1966.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Malheiros, 2007.

BORDIEU, Pierre. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Trad. Reinaldo Bairão. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

BORRERO, Camilo. A pluralidade como direito. In: **Qual direito? Seminários**, n. 16, Rio de Janeiro. AJUP/FASE, 1991.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. São Paulo: Saraiva, 2005.

BRASIL. Tribunal Regional do Trabalho da 3ª Região. Recurso ordinário n. 484/03, 7ª Turma. Ementa: Danos Morais. Transporte inadequado. Ausência de ofensa à dignidade humana. Poder-se-ia questionar no âmbito administrativo uma mera infração das normas de trânsito do Código de Trânsito Brasileiro quanto a transporte inadequado de passageiros em carroceria de veículo de transporte de cargas, o que não é da competência da Justiça do Trabalho. Mas se o veículo é seguro para o transporte de gado também o é para o transporte de ser humano, não constando do relato bíblico que Noé tenha rebaixado a sua dignidade como pessoa humana e como emissário de Deus para salvar as espécies animais, com elas coabitando a sua Arca em meio semelhante ou pior do que o descrito na petição inicial (em meio a fezes de suínos e de bovinos) (...) Dou provimento para excluir da condenação o pagamento de indenização por danos morais em face da ausência de ofensa à dignidade humana. **Diário Oficial** de 25/03/2003, p. 89.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Direitos Sociais. Recurso especial n. 736524/SP. Ementa: O direito constitucional à creche extensivo aos menores de zero a seis anos é consagrado em norma constitucional reproduzida no art. 54 do Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei n.º 8.069/90) e não se trata de norma meramente programática. Um país cujo preâmbulo constitucional promete a diminuição das desigualdades e a proteção à dignidade humana, alçadas ao mesmo patamar da defesa da Federação e da República, não pode relegar o direito à educação das crianças a um plano diverso daquele que o coloca como uma das mais belas e justas garantias constitucionais. A educação infantil, por qualificar-se como direito fundamental de toda criança, não se expõe, em seu processo de concretização, a avaliações meramente discricionárias da Administração Pública, nem se subordina a razões de puro pragmatismo governamental. A prerrogativa de formular e executar políticas públicas, revela-se possível ao Poder Judiciário, ainda que em bases excepcionais, especialmente nas hipóteses de políticas públicas definidas pela própria Constituição, sempre que os órgãos estatais competentes vierem a comprometer, com a sua omissão, a eficácia e a integridade de direitos sociais e culturais impregnados de estatura constitucional. **Diário de Justiça**, 03.04.2006, p. 256.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Habeas corpus* 71373/RS. Ementa: Investigação de Paternidade – Exame DNA – Condução do réu "debaixo de vara". Discrepa, a mais não poder, de garantias constitucionais implícitas e explícitas - preservação da dignidade humana, da intimidade, da intangibilidade do corpo humano, do império

da lei e da inexecução específica e direta de obrigação de fazer - provimento judicial que, em ação civil de investigação de paternidade, implique determinação no sentido de o réu ser conduzido ao laboratório, "debaixo de vara", para coleta do material indispensável à feitura do exame DNA. A recusa resolve-se no plano jurídico-instrumental, consideradas a dogmática, a doutrina e a jurisprudência, no que voltadas ao deslinde das questões ligadas à prova dos fatos. **Diário de Justiça**, 22.11.1996, p. 45686.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Recurso especial 583464/DF. Ementa: Direitos sociais transindividuais. Ação que visa a tutela de interesse de portador de deficiência e de idoso. Interesse público coletivo. Há interesse público coletivo na ação proposta com o objetivo de assegurar o direito de acesso físico a edifício de uso coletivo por idosos, portadores de deficiência e pessoas com mobilidade reduzida. A Lei 7.853/89 deve ser interpretada à luz da igualdade de tratamento e oportunidade entre as pessoas que fazem uso de edifício destinado a uso coletivo, facilitando o acesso daqueles que têm a mobilidade reduzida em razão de necessidade especial, em observância ao princípio da dignidade humana. **Diário de Justiça**, 24.10.2005, p. 308.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. *Habeas corpus* n. 28286/RJ. Penal e Processo Penal. Ementa: Constrangimento ilegal em face do excesso de prazo da prisão. Resta evidenciado o reclamado constrangimento ilegal, à vista do excesso de prazo no julgamento do Paciente, ferindo, pois, o princípio da razoabilidade, bem como o direito inerente à dignidade humana. Ordem concedida para, reconhecendo o excesso de prazo na manutenção da custódia cautelar, determinar a expedição de alvará de soltura em favor do ora Paciente, se, por outro motivo, não estiver preso, para que possa aguardar o seu julgamento em liberdade. **Diário de Justiça**, 29.08.2005, DJ, p. 373.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Embargos declaratórios no Recurso especial n. 662033/RS. Ementa: Direitos Sociais. Direito à saúde. Menor pobre. Constitui função institucional e nobre do Ministério Público buscar a entrega da prestação jurisdicional para obrigar o Estado a fornecer medicamento essencial à saúde de menor pobre, especialmente quando sofre de doença grave que se não for tratada poderá causar, prematuramente, a sua morte. O Estado, ao se negar a proteger o menor pobre nas circunstâncias dos autos, omitindo-se em garantir o direito fundamental à saúde, humilha a cidadania, descumpre o seu dever constitucional e ostenta prática violenta de atentado à dignidade humana e à vida. **Diário de Justiça**, 13.06.2005, p. 183.

BRASIL. Tribunal Regional Federal da 5ª Região. *Habeas corpus* n. 2130/PB. Ementa: Penal e Processual Penal. Paciente que integra organização criminosa atuante no mercado de bebidas. Prisão preventiva. Paciente que integra organização criminosa atuante no mercado de bebidas. Prisão preventiva. Alegação de constrangimento ilegal por excesso de prazo configurado. **Diário de Justiça**, 19.08.2005, n. 153, p. 1007.

BRASIL. Tribunal Regional Federal da 5ª Região. *Habeas corpus* n. 2179/PE, 2ª Turma. Ementa: Penal e Processo Penal. Habeas Liberatório. Réu preso

preventivamente durante a instrução criminal. Crime de tráfico internacional de órgãos. Improcede o pleito dos impetrantes de reconhecer-se à paciente o direito de iniciar o cumprimento da pena em regime semi-aberto. (...) A gravidade dos crimes apurados na instrução criminal, reconhecidos e confirmados na sentença condenatória recorrível é daquela que, inclusive, nos termos do art. 312 do CPP, autoriza a manutenção da prisão preventiva, não só por conveniência da instrução criminal ou para assegurar a aplicação da lei penal, em razão de tratar-se de crime cuja prática afeta a garantia da ordem pública, por ofender a Dignidade Humana (grifei) e o nome do país, que, não bastando a vergonha de ter entre os seus filhos escravas sexuais levadas para os países ricos europeus, sofre agora a ignomínia de ver brasileiros miseráveis sendo levados para o exterior para vender órgãos de seu corpo. Ordem de habeas corpus denegada. **Diário de Justiça**, n. 124, 30.06.2005, p. 603.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Habeas corpus* n. 82424, Tribunal Pleno. Ementa: Penal e Processo Penal. Crime de Racismo. Limites à liberdade de expressão. Publicação de livros: Anti-semitismo. Crime imprescritível. Hábeas corpus denegado. Violação da dignidade humana. A edição e publicação de obras escritas veiculando idéias antisemitas, que buscam resgatar e dar credibilidade à concepção racial definida pelo regime nazista, negadoras e subversoras de fatos históricos incontroversos como o holocausto, consubstanciadas na pretensa inferioridade e desqualificação do povo judeu, equivalem à incitação ao *discrímen* com acentuado conteúdo racista, reforçadas pelas conseqüências históricas dos atos em que se baseiam. (...)Prevalência dos princípios da dignidade da pessoa humana e da igualdade jurídica (...).**Diário de Justiça**, 19.03.2004, p. 00017.

BRASIL. Tribunal Superior do Trabalho. Recurso de Revista n. 366/2000 - 021-15-00.6, 5ª Turma. Ementa: Obrigação inerente ao contrato de trabalho. Dano Moral. É competente a Justiça do Trabalho para apreciar lide entre empregado e empregador, visando o pagamento de indenização por dano moral em razão de conduta discriminatória da empresa, que teria promovido a rescisão contratual por ser o autor portador do vírus da AIDS. Direito à reintegração no emprego. O fato de, no sistema jurídico, não haver texto de lei prevendo a estabilidade de empregado portador do vírus HIV não impede a sua reintegração no serviço, uma vez constatada a dispensa discriminatória, em evidente afronta aos princípios gerais do direito, especialmente no que se refere às garantias constitucionais do direito à vida, ao trabalho, à dignidade da pessoa humana e à igualdade. (Grifo nosso). **Diário de Justiça**, 24/02/2006, p. 00148.

BRASIL. Tribunal Superior do Trabalho. AI em Recurso de Revista n. AIRR – 296/2004-019-10-40.5, 3ª Turma. Ementa: Agravo de instrumento. Responsabilidade subsidiária da administração pública. O autor foi contratado pela primeira Reclamada para prestar serviços junto ao Ministério da Justiça. Inadimplente quanto aos direitos trabalhistas, foi acionada junto com a Recorrente, enquanto subsidiariamente responsável. O juízo originário condenou, subsidiariamente, a administração pública. Insurge-se, esta ao argumento de que o parágrafo 1º do art. 71 da lei 8666/93 veda tal condenação subsidiária. Com efeito, a jurisprudência desta Corte vinha se pronunciando no sentido de aplicar a literalidade da Lei 8666/93. (...) Entretanto, a

Corte Maior Trabalhista, em sua natureza pacificadora, estabeleceu interpretação no sentido da possibilidade da responsabilidade subsidiária da administração pelos créditos trabalhistas em face do inadimplemento do prestador de serviços. Isso porque não poderia o trabalhador, hipossuficiente da relação de emprego, e cujos créditos têm natureza alimentar, ficar desprotegido, mormente em se considerando que não deve a tomadora de serviços se eximir perante o obreiro de cuja força de trabalho se beneficiou. (...) Tal interpretação reflete em seu bojo essa idéia e privilegia princípios constitucionais, tais como o da dignidade da pessoa humana e da valorização do trabalho, como forma de assegurar a justiça social. Distanciando-se a norma da realidade social do país, o juiz pode deixar de aplicar a sua literalidade, ou melhor, interpretá-la de forma extensiva ou restritiva, perseguindo a paz social. **Diário de Justiça**, 24.02.2006, p. 00235.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Recurso especial n. 824381/RS. Ementa: Direitos sociais. Direito à vida e à saúde. Dignidade da Pessoa Humana. É lícito ao magistrado determinar o bloqueio de valores em contas públicas para garantir o custeio de tratamento médico indispensável, como meio de concretizar o princípio da dignidade da pessoa humana e do direito à vida e à saúde. (...) Os direitos fundamentais à vida e à saúde são direitos subjetivos inalienáveis, constitucionalmente consagrados, cujo primado, em um Estado Democrático de Direito como o nosso, que reserva especial proteção à dignidade da pessoa humana, *há de superar quaisquer espécies de restrições legais*. Primazia do direito a dignidade humana sobre os princípios de direito financeiro e econômico. Garantia da efetividade do direito a saúde pela imposição de multa diária pelo descumprimento da decisão judicial. **Diário de Justiça**, 29.05.2006, p. 203.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Habeas corpus n. 56572/SP. Ementa: Penal. Crime de aborto. Não há como desconsiderar a preocupação do legislador ordinário com a proteção e a preservação da vida e da saúde psicológica da mulher ao tratar do aborto no Código Penal, mesmo que em detrimento da vida de um feto saudável, potencialmente capaz de transformar-se numa pessoa (CP, art. 128, incs. I e II), o que impõe reflexões com os olhos voltados para a Constituição Federal, em especial ao princípio da dignidade da pessoa humana. Havendo diagnóstico médico definitivo atestando a inviabilidade de vida após o período normal de gestação, a indução antecipada do parto não tipifica o crime de aborto, uma vez que a morte do feto é inevitável, em decorrência da própria patologia. **Diário de Justiça**, 15.05.2006, p. 273.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2003.

CAPISTRANO, Pablo. O pudor do mundo: Processo de codificação e as mitologias da sintaxe. **Ágora - Revista Jurídica da FAL**, n. 01, Natal: 2005.

CAPRA, Frijof. **O tao da física**: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental. Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cultrix, 1995.

____. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Trad. Newton Roberval Eichebarg. São Paulo: Cultrix, 1996.

CAVALCANTE, Mario Luiz Albuquerque. Gladiadores. BIENAL DE ARTE, CIÊNCIA E CULTURA DA UNE.5. **Anais**. Rio de Janeiro, 2007.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O fenômeno humano**. Trad. León Bourbon e José Terra. Porto-Portugal: Tavares Martins, 1970.

CHOPRA, Deepak. **As sete leis espirituais do sucesso**. Trad. Vera Caputo. São Paulo: Best Seller, 1994.

COELHO, Fábio Ulhoa. **Para entender Kelsen**. São Paulo: Max Limonad, 1995.

COELHO, Luiz Fernando. **Teoria da Ciência do Direito**. São Paulo: Saraiva, 1974.

COMTE, Augusto. **Curso de Filosofia Positiva**. Trad. Leônidas Hegenberg. São Paulo: Abril, 1973.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2001.

COSTA, Dilvanir José da. **Curso de Hermenêutica Jurídica**. Belo Horizonte: Del Rey, 1997.

1 Coríntios. Português. In: **Bíblia de Estudo Pentecostal**. Trad. de João Ferreira de Almeida. Recife: CPAD. 1995, p. 1759. Bíblia. N. T.

CREMA, Roberto. **Introdução à visão holística**: breve relato de viagem do velho ao novo paradigma. São Paulo: Summus, 1989.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

DURKHEIM, Emile. **As regras do método sociológico**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

DOBROWOLSKI, Silvio. Pluralismo Jurídico na Constituição de 1988. **Revista de informação legislativa**, n. 115. Brasília: 1992.

EHRlich, Eugen. **Fundamentos da Sociologia do Direito**. Brasília: Caderno da UNB, 1986.

- FAGUNDES, Paulo Roney Ávila. **Direito e Taoísmo**. São Paulo: LTR, 2004.
- FALK, Richard. **Human Rights and State Sovereignty**. Nova York: Holmes and Meier, 1981.
- FARIA, José Eduardo. O Direito num cenário em transformação. **Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 9ª Região**, v. 21, n. 01. Curitiba: 1996.
- FEYERABEND. Paul. **Contra o método**. Trad. Octanny S. de Mota. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- FERNANDES, Nelido. Presídios: Privatizar resolve? **Revista Época**, São Paulo, n. 464, p. 42-44, abril, 2007.
- _____. Mais que uma troca de tiros. **Revista Época**, São Paulo, n. 477, p. 118-120, julho, 2007.
- FILADÉLFIA. Direção Jonathan Demme. Filadélfia. 1993. 1DVD (128min), som, color.
- GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e diferença**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.
- GOMES, Dinaura Godinho Pimentel. **Direito do trabalho e dignidade da pessoa humana no contexto da globalização econômica**. São Paulo: LTr, 2005.
- GUERRA FILHO, Willis Santiago. **Processo constitucional e direitos fundamentais**. São Paulo: Celso Bastos, 1999.
- HÄBERLE, Peter. A dignidade humana como fundamento da comunidade estatal. Trad. Ingo Wolfgang Sarlet e Pedro Scherer Mello Aleixo. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da Dignidade: Ensaio de Filosofia do Direito e Direito Constitucional**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005, p. 89-151.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa: Complementos y Estudios Previos**. Madrid: Cátedra, 2001.
- HEISENBERG, Werner. **Física e filosofia**. Trad. Maria Alice Sampaio Doria. Brasília: EdUnb, 1995.
- HILDEGARD, Santa. **Meditações com Hildegard de Bingen**. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Editora Gente, 1993.

HOBBSAWN, Eric. **A era dos extremos**. Trad. de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUBERMAN, Leo. **A história da riqueza do homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

IKEDA, Daisaku. **Vida**: Um enigma, uma jóia preciosa. Trad. Limeira Tejo. Rio de Janeiro: Record, 2003.

____; DE ATHAYDE, Austregésilo. **Direitos Humanos no Século XXI**. Trad. Masato Ninomiya. Rio de Janeiro: Record, 2000.

____; HENDERSON, Hazel. **Cidadania Planetária**. Trad. Mitiyo Santiago Murayama. São Paulo: Brasil Seiko, 2005.

JOÃO. Português. In: **Bíblia de Estudo Pentecostal**. Trad. João Ferreira de Almeida. Recife: CPAD. 1995, p. 1575. Bíblia. N. T.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000.

____. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria mas nada vale na prática. Trad. Paulo Quintela. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 77-78.

KELSEN, Hans. **A justiça e o direito natural**. Trad. Rui Vieira Nery. Coimbra: Arménio Amado editor, 1979.

KENNEDY, Michael. **Dicionário Oxford de Música**. Trad. Gabriela Gomes da Cruz. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.

KLOEPFER, Michael. **Vida e dignidade da pessoa humana**. Trad. Rita Dostal Zanini. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da Dignidade**: Ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005, p. 153-184.

KONDER, Leandro. **O que é dialética?** São Paulo: Brasiliense, 2000.

KRISTEVA, Julia. **Sentido e contra-sensu da revolta**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro. São Paulo: Rocco, 2000.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

LEAL, Maria Tereza. Inferno na cela 08. **Revista Época**, São Paulo, n. 484, p. 176, agosto, 2007.

LISPECTOR, Clarice. **Felicidade Clandestina**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. **Um sopro de vida**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

_____. **Água Viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

_____. **Aprendendo a Viver - Imagens**. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

MAYORGA, René Antonio. Las paradojas e insuficiencias de la modernización y democratización. In: **Imágenes desconocidas**, Buenos Aires: Clacso, 1995.

MARTINS, Fladimir Jerônimo Belinati. **Dignidade da Pessoa Humana: Princípio Constitucional Fundamental**. Curitiba: Juruá, 2006.

MATOS, Jaciara Conceição. Noites de Chuva. BIENAL DE ARTE, CIÊNCIA E CULTURA DA UNE.5. **Anais**. Rio de Janeiro, 2007.

MATURANA, H. & VARELA, F. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano**. Trad. Vera Caputo. Campinas: Editorial Psi, 1994.

MAURER, Beatrice. Notas sobre o respeito da dignidade da pessoa humana. Trad. Rita Dostal Zanini. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da Dignidade: Ensaio de Filosofia do Direito e Direito Constitucional**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005, p. 61-87.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MELO, Raissa de Lima. **Pluralismo Jurídico**. Campina Grande: EDUEP, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MIRANDOLA, Giovanni Pico della. **A Dignidade do Homem**. Trad. Maria Adozinda Soares. São Paulo: Estratégias Criativas, 1999.

MORIN, Edgar. **Introdução à Política do homem e argumentos políticos**. Trad. Celso de Sylos. São Paulo: Forense, 1980.

_____. **O cinema e o homem imaginário**. António-Pedro Vasconcelos. Lisboa: Relógio D'água, 1997.

_____. **Inteligência da complexidade**. Trad. Nurimar Maria Falcini. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1998.

_____. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Trad. Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. **O método 4. As Idéias**. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2002.

_____. **Ciência com consciência**. Trad. Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003a.

_____. **O método 5. A humanidade da humanidade**. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2003b.

_____. **O Método 3. O conhecimento do conhecimento**. Trad. Juremir Machado da Silva. São Paulo: Sulina. 2003c.

_____; CYRULNIK, Boris. **Diálogo sobre a natureza humana**. Trad. António Oliveira Cruz. Lisboa: Instituto Piaget, 2004a.

_____. **Educar na era planetária**. Trad. Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Cortez, 2004b.

_____. **O Método 6. Ética**. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005a.

_____; KERN, Anne Brigitte. **Terra – pátria**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: Sulina, 2005b.

NADER, Paulo. **Filosofia do direito**. Rio de Janeiro: Forense, 1996.

NEVES, Marcelo. Teoria do direito na modernidade tardia. In: **Direito e democracia**. Kátie Arguello (Org). Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

NÉRET, Gilles. **Gustav Klimt**. Trad.: Jorge Valente. Köln: Taschen, 2000.

NOGUEIRA, Roberto Wagner Lima. **Justiça Tributária e epistemologia jurídica da pós-modernidade**. Disponível em: <http://www1.jus.com.br/doutrina>. Acesso em: 27 maio 2004.

O JARDINEIRO FIEL. Direção Fernando Meirelles. 2005. 1DVD (128min), som, color.

PANIKKAR, Raimundo. Is the notion of human rights Western Concept?. **Interculture**, 27 (1), Cahier, 1984.

PESSÔA, Daniel Alves. **A tessitura da dignidade humana e os direitos humanos**. João Pessoa, 2004.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. São Paulo: Max Limonad, 2002.

POLETTI, Ronaldo. **Constituições brasileiras: 1934**. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, 2001.

POPPER, Karl. **The logic of Scientific Discovery**. New York, 1968.

PORTANOVA, Rui. **Motivações Ideológicas da Sentença**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1994.

PRIGOGINE, Ilya. **Ciência Razão e Paixão**. Belém-PA: Universidade do Estado do Pará, 2001.

_____; STENGERS, Isabelle. **Entre o tempo e a eternidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

QUINTANA, Mario. **Rua dos Cataventos e outros poemas**. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2006.

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Saraiva, 1999.

_____. **Teoria Tridimensional do Direito**. São Paulo: Saraiva, 1979.

ROCHA, Cármen Lúcia Antunes. **Princípios constitucionais da administração pública**. Belo Horizonte: Del Rey, 1994.

_____. O princípio da dignidade da pessoa humana e a exclusão social. **Revista de interesse público**, Rio de Janeiro, V. 4, p. 23-48, 1999.

ROSNAY, Joël de. **O macroscópio**: para uma visão global. Trad. Maria Adozinda Soares. São Paulo: Estratégias Criativas, 1997.

RUSSEL, Peter. **O despertar da terra**. Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cultrix, 1991.

SANTOS, Boaventura de Souza. Notas sobre a História Jurídico-Social de Pasárgada. In: Joaquim Falcão e Cláudio Souto (org). **Sociologia e Direito - Leituras básicas da Sociologia Jurídica**. São Paulo: Pioneira, 1980, p. 109-17.

_____. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Edições Afrontamento, 1987.

_____. **O discurso e o poder**. Porto Alegre: Fabris, 1988.

_____. Boaventura defende o Estado forte. In: **Correio do Povo**. Secção Geral. Porto Alegre, 6 de abril de 1998.

_____. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. **Revista do instituto de estudos avançados da Universidade de São Paulo**, São Paulo, n. 03, 2001.

_____. **A gramática do tempo**: Para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SARLET, Ingo Wolfgang. As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da Dignidade**: Ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

_____. **A eficácia dos direitos fundamentais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

_____. **Dignidade humana e direitos fundamentais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

SEELMAN, Kurt. Pessoa e dignidade da pessoa humana na filosofia de Hegel. Trad. Rita Dostal Zanini. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da Dignidade: Ensaio de Filosofia do Direito e Direito Constitucional**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005, p. 45-59.

SERRES, Michel. **O Contrato Natural**. Trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**. Perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, José Afonso da. **A dignidade da pessoa humana como valor supremo da democracia**. In: Revista de Direito Administrativo, v. 212, 1998, p. 125-145.

STRECK, Lenio Luiz. **Jurisdição Constitucional e Hermenêutica**. Uma nova crítica do direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

_____; MORAIS, Luiz Bolzan de. **Ciência Política e Teoria Geral do Estado**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

TIMÓTEO. Guerra de Asfalto. BIENAL DE ARTE, CIÊNCIA E CULTURA DA UNE.5. **Anais**. Rio de Janeiro, 2007.

VARELA, Franciso J. THOMPSON, Evan. ROSCH, Eleanor. **A mente incorporada**. Trad. Maria Rita Secco Hofmeister. Porto Alegre: ArtMed, 2003.

VIEIRA, José Ribas. **Teoria do Estado**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1995.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: o espaço de práticas sociais participativas**. Mimeo. Florianópolis, 1992.

_____. **Pluralismo Jurídico: Fundamentos de uma nova cultura do direito**. São Paulo: Alfa-omega, 1997.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Em busca das penas perdidas: a perda da legitimidade do sistema penal**. Trad. Vânia Romana Pedrosa e Amir Lopes da Conceição. Rio de Janeiro: Revan, 1991.

ZOHAR, Danah. **O ser quântico**. Trad. Maria Antônia Van Acker. São Paulo: Best Seller, 1990.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)