

O Princípio da Dignidade da Pessoa Humana em Habermas

The principle of the dignity OF the person in Habermas

DANNIEL RODRIGUES OLIVEIRA*

Resumo: O princípio da dignidade da pessoa humana, positivado em várias constituições de países ocidentais tem servido como fundamento principal de decisões judiciais que visam a implementar direitos fundamentais em espécie, mesmo que não previstos expressamente na legislação correlata. Do que se extrai das lições do filósofo alemão Jürgen Habermas, essa operação deve ser feita, quando muito, com a devida parcimônia, sob pena de afronta aos postulados de um estado moderno secularizado.

Palavras-chave: Decisões judiciais. Dignidade humana. Habermas.

Abstract: The principle of the dignity of the human person, embodied in various constitutions of Western countries, has served as the main basis for judicial decisions aimed at implementing fundamental rights in kind, even if not expressly provided by the corresponding legislation. As shown by the lessons of the German philosopher Jürgen Habermas, this operation must be done, at the most, with due parsimony, under penalty of outraging the postulates of a secularized modern State.

Keywords: Judicial decisions. Human Dignity. Habermas.

INTRODUÇÃO

O presente artigo visa a investigar as possibilidades de aplicação do princípio da dignidade da pessoa humana, o qual é positivado em vários textos constitucionais de países ocidentais, como fundamento de decisões

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí. Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Piauí. Especialista em Direito do Trabalho, Direito Processual do Trabalho e Direito Constitucional pela Universidade Anhanguera. Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4080416H5>

judiciais. Para tanto, recorre-se ao filósofo alemão Jürgen Habermas, para quem há uma relação de complementaridade entre a moral racional e o direito positivo em um contexto de fundamentação pós-metafísico, no bojo do qual tanto as regras morais como as jurídicas diferenciam-se da eticidade tradicional, colocando-se como dois tipos diferentes de normas de ação e que passam a atuar lado a lado. Rememora o aludido filósofo que a moral autônoma e o direito positivo se diferenciam simultaneamente do *ethos* da sociedade global, sob um ponto de vista sociológico, no qual o direito tradicional e a ética da lei ainda estavam entrelaçados entre si. Assim, com o abalo dos fundamentos sagrados desse tecido de moral, Habermas afirma ter início processos de diferenciação. No nível do saber cultural, as questões jurídicas separaram-se das morais e ética. No nível institucional, o direito positivo separa-se dos usos e costumes, desvalorizados como simples convenções. Em que pese se relacionarem aos mesmos problemas – como é possível ordenar legitimamente relações interpessoais e coordenar entre si ações servindo-se de normas justificadas? como é possível solucionar consensualmente conflitos de ação na base de regras e princípios normativos reconhecidos intersubjetivamente – a moral autônoma e o direito positivo referem-se a esses problemas sob ângulos distintos. De acordo com Habermas, a moral pós-tradicional representa apenas uma forma do saber cultural, ao passo que o direito adquire obrigatoriedade também no nível institucional.

Portanto, busca-se responder a perguntas tais como: com toda a carga moral que lhe é inerente, o princípio da dignidade da pessoa humana deveria estar à disposição do juiz para fundamentar suas decisões, mormente quando pretende implementar direitos não previstos expressamente na legislação? No caso de uma resposta positiva, não há o risco de se impor a visão de mundo do juiz e não uma interpretação neutra do conceito de dignidade da pessoa humana, exigida em uma sociedade secular?

DIGNIDADE HUMANA E NEUTRALIDADE IDEOLÓGICA

Em *O futuro da natureza humana*, Habermas afirma podermos tirar uma lição dos debates sobre o aborto, conduzido ao longo de décadas com

grande seriedade. Nessa controvérsia, aduz o filósofo alemão fracassar toda tentativa de alcançar uma descrição ideologicamente neutra e, portanto, sem prejulgamentos, do *status* moral da vida humana prematura, que seja aceitável para todos os cidadãos de uma sociedade secular. Para ele, ambos os lados parecem não se dar conta de que algo pode ser considerado como “indisponível”, ainda que não receba o *status* de um sujeito de direitos, que, nos termos da constituição, é portador de direitos fundamentais inalienáveis. Habermas preceitua que “indisponível” não é apenas aquilo que a dignidade humana tem. Nossa disponibilidade pode ser privada de alguma coisa por bons motivos morais, sem por isso ser “intangível” no sentido dos direitos fundamentais em vigor de forma irrestrita e absoluta, os quais são direitos constitutivos da “dignidade humana”, conforme o art. 1º da Constituição alemã (bem como do art. 1º, III da Constituição Federal brasileira).

Para o filósofo, se a discussão sobre a atribuição da “dignidade humana”, garantida pela Constituição, tivesse de ser decidida a partir de razões morais imperativas, as questões da técnica genética (ou sobre o aborto), ainda que tenham embasamento antropológico profundo, não ultrapassariam o campo das questões morais comuns. Sendo assim, as hipóteses ontológicas fundamentais do naturalismo científico, das quais deriva o nascimento como cesura relevante, não são de forma alguma mais triviais ou mais “científicas” do que as hipóteses metafísicas ou religiosas, do pano de fundo, que sugerem uma conclusão contrária. Ambos os lados se referem ao fato de que a toda tentativa de traçar um limite preciso e moralmente relevante em algum ponto entre a fecundação ou a junção dos gametas, de um lado, e o nascimento, de outro, une-se algo arbitrário, pois a partir dos primórdios orgânicos, primeiro se desenvolveria, com grande continuidade, uma vida sensível, que depois se tornaria pessoal. Não seria, pois, arbitrário resolver o fenômeno da ambivalência dos nossos sentimentos e intuições, que mudam aos poucos conforme avaliam a questão do embrião nos estágios iniciais ou intermediários ou a do feto nos estágios mais avançados do desenvolvimento, por meio de estipulações moralmente unívocas, em favor de um ou outro lado, indaga Habermas?

Alerta, no entanto, que na discussão normativa de uma esfera pública democrática importam apenas as proposições morais em sentido

estrito. Somente as proposições ideologicamente neutras sobre aquilo que é igualmente bom para todos podem ter a pretensão de ser aceitáveis para todos por boas razões. A pretensão a uma aceitabilidade racional distingue as proposições sobre a solução “justa” para os conflitos de ação das proposições acerca do que é “bom para mim” ou “para nós” no contexto de uma história de vida ou de uma forma de vida partilhada. Ainda assim, esse sentido específico de questões sobre a justiça admite uma conclusão com “base na moral”. Diz o filósofo alemão que na linguagem dos direitos e deveres, a comunidade de seres morais, que fazem suas próprias leis, refere-se a todas as relações que necessitam de um regulamento normativo. Todavia, apenas os membros dessa comunidade podem se impor mutuamente obrigações morais e esperar uns dos outros um comportamento conforme à norma. Habermas afirma, então, pretender demonstrar que a “dignidade humana”, entendida em estrito sentido moral e jurídico, encontra-se ligada a essa simetria das relações. Ela não é uma propriedade que se pode “possuir” por natureza, como a inteligência ou os olhos azuis. Ela marca, antes, aquela “intangibilidade” que só pode ter um significado nas relações interpessoais de reconhecimento recíproco e no relacionamento igualitário entre as pessoas. Esclarece que não emprega o termo “intangibilidade” com o mesmo sentido de “indisponibilidade”, pois um resposta pós-metafísica à questão de como devemos lidar com a vida humana pré-pessoal não pode ser obtida ao preço de uma definição reducionista do homem e da moral.

Para Habermas, o comportamento moral é uma resposta construtiva às dependências e carências decorrentes da imperfeição da estrutura orgânica e da fragilidade permanente da existência corporal (evidente sobretudo em fases da infância, da doença e da velhice). A regulamentação normativa das relações interpessoais pode ser compreendida como um poroso invólucro de proteção contra certas contingências, às quais o corpo vulnerável e a pessoa nele representada estão expostas. Sentencia, então que é o universo das relações e interações interpessoais possíveis, que necessita e é capaz de impor regras morais. Apenas nessa rede de relações de reconhecimento legitimamente reguladas é que as pessoas podem desenvolver e manter uma identidade pessoal, juntamente com sua integridade física. Seguindo essa linha de raciocínio, Habermas entende que

somente a partir do momento em que a simbiose com a mãe é rompida é que a criança entra num mundo de pessoas, que vão ao seu encontro, que lhe dirigem a palavra e podem conversar com ela. O ser geneticamente individualizado no ventre materno, enquanto exemplar de uma comunidade reprodutiva, não é absolutamente uma pessoa já pronta.

Reconhece, porém, o filósofo que, antes de ser inserida em contextos públicos de interação, a vida humana, enquanto ponto de referência dos nossos deveres, goza de proteção legal (assim na Alemanha, como no Brasil), sem ser, por si só, um sujeito de deveres e um portador de direitos humanos. Esclarece Habermas que temos para com o nascituro e em consideração a ele deveres morais e jurídicos. Além disso, a vida pré-pessoal, anterior a um estágio em que se pode atribuir a ela o papel destinado a uma segunda pessoa, a quem se pode dirigir a palavra, também conserva um valor integral para a totalidade de uma forma de vida eticamente constituída. Conclui que, nesse aspecto, dá-se a distinção entre dignidade da vida humana e a dignidade humana garantida juridicamente a toda pessoa – uma distinção que, de resto, reflete-se na fenomenologia da nossa maneira sentimentalizada de tratar os mortos.

Concede o filósofo alemão que, para além dos limites de uma comunidade de pessoas morais, compreendida em seu sentido estrito, não se estende nenhuma zona cinzenta em que poderíamos agir sem levar em conta as normas e manipular sem entraves o que quisermos. Por outro lado, ressalta:

conceitos jurídicos moralmente saturados, como “direito humanos” e “dignidade humana” perdem, devido a uma excessiva extensão contra intuitiva, não apenas sua acuidade, mas também seu potencial crítico. Lesões ao direito humano não podem ser reduzidas a infrações às representações axiológicas. A diferença entre direitos, ponderados de maneira fixa e bens, que podem ser considerados prioritários ou não dependendo de cada nova ponderação, não deveria ser confundida. (HABERMAS, 2004, p. 52)

Habermas reconhece que o caráter dos entraves morais, difíceis de definir, que regulam o trato com a vida humana antes do nascimento e após a morte explica a escolha de expressões semânticas flexíveis. A vida humana também desfruta, em suas formas anônimas, de “dignidade” e exige “respeito”. Assim, se podemos recorrer ao termo “dignidade”, é

porque ele cobre um amplo espectro semântico e apenas evoca o conceito mais específico da “dignidade humana”. Ademais, ressalta que a conotação de um *éthos* dependente de um *status* social em um momento pré-moderno deixou rastros na semântica do termo “dignidade”, de forma que a “dignidade” do rei se materializava de forma diferente daquela pertencente à mulher celibatária. Dessas manifestações concretas de uma determinada dignidade é que se abstrai a “dignidade do homem”, universalista em sua essência, e que compete à pessoa como tal. Quanto a esse processo de abstração, que conduz à “dignidade humana” e ao “direito humano”, adverte Habermas que não podemos esquecer que mesmo a comunidade moral dos sujeitos livres e iguais de direitos humanos não forma um “reino dos objetivos” no além numenal, mas permanece inserida em formas concretas de vida e no seu *éthos*.

Em seguida, Habermas argumenta que se a moral tem sua sede numa forma de vida linguisticamente estruturada, a discussão atual sobre a admissibilidade do uso de embriões exclusivamente para pesquisa, p.e., não pode ser decidida com um único e decisivo argumento em prol da dignidade humana e do *status* dos direitos fundamentais dos óvulos fecundados. Diz não apenas compreender como também compartilhar do motivo pelo qual alguém queira se servir desse argumento. Alerta, contudo, que a utilização restritiva do conceito da dignidade humana permite que a necessidade de proteger o embrião – não só porque ele precisa dessa proteção, mas também porque é digno dela – seja avaliada como um bem, o que abre uma brecha para a instrumentalização da vida humana e para o esvaziamento do sentido categórico de exigências morais. Para o filósofo, então, tanto mais convincente será a busca por uma solução convincente e ideologicamente neutra, à qual de toda forma o princípio de tolerância do direito constitucional nos obriga. O Estado ideologicamente neutro, quando composto democraticamente e quando procede a uma política de inclusão, não pode tomar partido em uma aplicação “eticamente” controversa dos artigos 1º da Constituição (conforme referido antes, refere-se Habermas à Constituição alemã, mas o dispositivo encontra reprodução semelhante no art. 1º, III da CF brasileira). Quando a questão sobre o tratamento da vida humana anterior ao nascimento assume um caráter ético, é preciso contar com uma divergência razoavelmente fundamentada. Desse modo, a

discussão filosófica pode ficar livre das polarizações ideológicas infrutíferas e se concentrar no tema da autocompreensão adequada e ética da espécie humana.

Nesse ponto, Habermas reputa ser apropriado tecer algum comentário sobre o uso que faz da linguagem. Explica chamar de “morais” as questões relativas à convivência baseada em normas justas. Para pessoas ativas, que podem entrar em conflito umas com as outras, essas questões são suscitadas considerando-se a necessidade normativa de se regulamentar as interações sociais. Existe a expectativa sensata de que tais conflitos, a princípio, possam ser racionalmente em prol do igual interesse de cada um. Em contrapartida, essa expectativa de aceitabilidade racional deixa de existir quando a descrição da situação de conflito e a fundamentação das normas correspondentes dependem do modo de vida que escolhemos e da autocompreensão existencial, ou seja, quando dependem de um sistema de interpretação com identidade própria, relativo ao indivíduo ou a um determinado grupo de cidadãos. Tais conflitos secundários tocam em questões “éticas”. Para melhor ilustrar os supracitados conceitos, Habermas segue afirmando que as pessoas e comunidades, cuja existência pode fracassar, se questionam a respeito do que seria uma vida não fracassada, com vistas à orientação de sua história ou forma de vida segundo valores normativos. Essas questões são talhadas de acordo com a perspectiva daquele ou daqueles que querem saber como devem se compreender em seu contexto de vida e quais as melhores práticas para elas de uma maneira geral. Uma nação lida com a criminalidade em massa de seu regime anterior diferentemente de outra. Considerando-se essas questões ético-políticas, *vale a sentença outras culturas, outros costumes*, preceitua o filósofo alemão (HABERMAS, 2004, p. 55). Em contrapartida, a forma de lidar com a vida humana pré-pessoal suscita questões de um calibre totalmente diferente, de acordo com Habermas. Elas aludem não a esta ou àquela diferença na variedade de formas de vida cultural, mas a autodescrições intuitivas, a partir das quais nos identificamos como pessoas e nos distinguimos de outros seres vivos – portanto, nossa autocompreensão enquanto seres da espécie:

Quando avalio corretamente a discussão sobre a “utilização” de embriões para fins de pesquisa ou sobre

a “geração de embriões com ressalvas”, vejo manifestar-se nas reações afetivas menos a indignação moral do que a aversão a algo obscuro. (HABERMAS, 2004, p. 56)

Sob essa linha de raciocínio, para Habermas, sob as condições do pensamento pós-metafísico, a autocompreensão ética da espécie, inscrita em determinadas tradições e formas de vida, não permite mais que dela se deduzam argumentos que suplantem as pretensões de uma presumida moral válida para todos. No entanto, essa “primazia do justo em relação ao bom” não pode perder de vista o fato de que a moral abstrata da razão, pertencente aos sujeitos de direitos humanos, apoia-se, por sua vez, numa anterior “autocompreensão ética da espécie”, compartilhada por todas as pessoas morais. Assim como as grandes religiões universais, as doutrinas metafísicas e as tradições humanistas também fornecem contextos em que a “estrutura total da nossa experiência moral” está inserida. Para Habermas, elas articulam, de um ou outro modo, uma autocompreensão antropológica, que se adapta a uma moral autônoma. As interpretações religiosas de si mesmo e do mundo, surgidas na época axial das grandes civilizações, convergem, de certo modo, numa autocompreensão ética mínima da espécie, que sustenta essa moral. Enquanto estão em harmonia uma com a outra, a primazia do justo sobre o bom não é problemática.

DIGNIDADE HUMANA COMO PARÂMETRO DE CRIAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Na obra *Sobre a constituição da Europa*, Habermas se propõe a demonstrar que o conceito de dignidade humana acompanha a ideia de direitos humanos desde sua origem destes, o que faz por meio de uma breve genealogia desses direitos. Chama a atenção para a circunstância de que somente após o final da Segunda Guerra o conceito filosófico de dignidade humana, que entrou em cena já na antiguidade e adquiriu em Kant sua acepção válida atualmente, tenha sido introduzido nos textos do direito das gentes e nas diferentes constituições nacionais desde então em vigor. Em um tempo relativamente curto, ele veio a desempenhar um papel central também na jurisprudência internacional. Em contrapartida, segundo ele, o conceito de dignidade humana como conceito jurídico não aparece nem nas declarações básicas dos direitos humanos do século XVIII, nem nas

codificações do século XIX. Indaga, portanto, sobre o porquê de o discurso dos “direitos humanos” ter surgido tão mais cedo do que o da “dignidade humana”? Aduz não haver dúvidas de que os documentos de fundação das Nações Unidas, que estabelecem expressamente o vínculo dos direitos humanos com a dignidade humana, foram uma resposta evidente aos crimes de massa cometidos sob o regime nazista e aos massacres da Segunda Guerra Mundial. Aqui, acrescenta Habermas mais duas perguntas:

Explica-se, por isso o papel proeminente que a dignidade humana assume nas constituições pós-guerra da Alemanha, Itália e Japão, isto é, nos regimes que sucederam aos dos que causaram essa catástrofe moral do século XX e dos que foram seus aliados? É somente no contexto histórico do holocausto que a ideia de direitos humanos é depois carregada moralmente com o conceito de dignidade humana? (HABERMAS, 2012b, p.10)

Independentemente de qual venha a ser a resposta a essas perguntas, Habermas destaca que a assimetria temporal entre a história dos direitos humanos que remonta ao século XVII e o surgimento recente do conceito de dignidade humana nas codificações do direito das gentes, bem como nas decisões jurídicas do último século, permanece um fato digno de nota. E anuncia sua tese afirmando que, em contraposição à suposição de que foi atribuída retrospectivamente uma carga moral ao conceito de direitos humanos por meio do conceito de dignidade humana, defende que, desde o início, mesmo que ainda primeiro de modo implícito, havia um vínculo conceitual entre ambos os conceitos. Hoje, o apelo aos direitos humanos alimenta-se da indignação dos humilhados pela violação da sua dignidade humana. Se esse vínculo conceitual se encontra já no início, ele deve poder ser demonstrado também no próprio desenvolvimento do direito. Primeiro, segue Habermas, temos de responder então à questão se “dignidade humana” é a expressão para um conceito fundamental normativamente substantivo, a partir do qual os direitos humanos podem ser deduzidos por meio de uma especificação das condições de violação da dignidade humana, ou se é apenas a expressão vazia para um catálogo de direitos humanos individuais, espalhados e não relacionados.

Habermas passa, então, a mencionar algumas razões teóricas jurídicas para sustentar que a dignidade humana não é uma expressão

classificatória posterior ou uma espécie de simulacro por detrás do qual se esconde uma multiplicidade de fenômenos diferentes, mas sim a “fonte” moral da qual os direitos fundamentais extraem seu conteúdo. Em seguida, diz pretender examinar, sob pontos de vista sistemáticos e histórico-conceituais, o papel catalisador desempenhado pelo conceito de dignidade na composição dos direitos humanos a partir da moral racional e da forma do direito. Por fim, elucida que a origem dos direitos humanos a partir da fonte moral da dignidade humana explica a força política explosiva de uma utopia concreta, que afirma pretender defender contra a rejeição total dos direitos humanos e também contra as tentativas mais recentes de atenuar seu conteúdo radical.

Com efeito, em virtude de sua universalidade abstrata, os direitos humanos precisam ser concretizados em cada caso particular. Dessa forma, adverte Habermas, legisladores e juízes chegam a resultados muito distintos em contextos culturais diferentes. O filósofo alemão menciona como exemplo o debate atual sobre a regulação de questões éticas controversas como a eutanásia, o aborto ou a manipulação eugênica da herança genética. Ao mesmo tempo, é menos controverso que os conceitos jurídicos universais, em razão dessa carência de interpretação, são mais apropriados para a formação de compromissos negociados. Por isso, é que Habermas, citando McCrudden, rememora:

Assim, na fundação das Nações Unidas, principalmente na negociação de pactos sobre os direitos humanos e nas convenções do direito das gentes, o apelo ao conceito de dignidade humana facilitou a produção de um consenso sobreposto entre as partes de diferentes origens culturais. “Cada um podia concordar com a posição de que a dignidade humana tinha um significado central, mas não por que e de que forma”. (HABERMAS, 2012b, p. 12)

Contudo, alerta Habermas que a função de compromisso que a dignidade humana desempenhou no decurso da diferenciação e da difusão dos direitos humanos e, ocasionalmente, também na neutralização de diferenças intransponíveis, não consegue explicar seu surgimento tardio como conceito jurídico. Diz, assim, que objetiva mostrar que as condições históricas modificadas converteram em tema e tornaram consciente algo que já estava inscrito nos direitos humanos desde o início – a saber, aquela

substância normativa da dignidade humana igual de cada um, que foi, por assim dizer, explicitada pelos direitos humanos. Conclui, portanto:

Assim, juízes recorrem à proteção da dignidade humana quando, por exemplo, diante dos riscos imprevisíveis causados pelas novas tecnologias invasivas, introduzem um direito à autodeterminação informacional. O Tribunal Constitucional Federal [da Alemanha] procedeu de modo semelhante em sua decisão inovadora de 9 de fevereiro de 2010 para determinar o direito aos benefícios a partir do §20, inciso 2 SGB II (do seguro-desemprego II). Por ocasião disso “derivou-se” do artigo 1 da lei fundamental um direito fundamental a um mínimo existencial que possibilita ao favorecido (e seus filhos) uma “participação adequada na vida social, cultural e política”. (HABERMAS, 2012b, p. 13, grifo nosso)

À luz dos desafios históricos, em cada momento são atualizadas “outras” dimensões do sentido da dignidade humana. Essas características da dignidade humana, especificadas em cada ocasião, podem levar tanto a uma “maior” exploração do conteúdo normativo dos direitos fundamentais assegurados, como ao descobrimento e à construção de “novos” direitos fundamentais. Com isso a intuição implícita no pano de fundo penetra de início a consciência dos atingidos e depois os textos do direito, para então ser conceitualmente articulada. (HABERMAS, 2012b, p. 14)

Quanto mais fortemente os direitos fundamentais penetram o todo do sistema jurídico, mais frequentemente estendem sua influência para além das relações verticais dos cidadãos individuais com o Estado, permeando as relações horizontais entre os cidadãos individuais. Com isso aumentam as colisões que exigem uma ponderação entre reivindicações de direitos concorrentes. Em tais “casos difíceis”, muitas vezes só é possível fundamentar uma decisão quando se recorre a uma violação da dignidade humana válida de modo absoluto. (HABERMAS, 2012b, p. 17, grifos meus.)

Habermas explana melhor esse desdobramento paulatino a partir da constituição da República de Weimar de 1919, a qual introduziu os direitos sociais. O artigo 151 desse documento trata da “garantia de uma existência humana digna para todos”. Explica que, aqui, o conceito de dignidade humana se esconde ainda no uso do predicativo de uma palavra usada no cotidiano, mas, em 1944, em um contexto semelhante, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) usa a retórica da dignidade humana sem abreviações. Anos depois, o art. 22 da Declaração Universal dos Direitos Humanos passa a exigir a garantia de direitos econômicos,

sociais e culturais, de modo que cada um possa viver sob condições que são “indispensáveis para sua dignidade e ao livre desenvolvimento de sua personalidade”. Desde então, fala-se em diferentes “gerações” de direitos humanos. Nesse ponto, Habermas professa que a partir da função heurística da dignidade humana, revela-se também o vínculo lógico das quatro categorias de direitos conhecidas: os direitos fundamentais apenas podem resgatar politicamente a promessa moral de respeitar a dignidade humana de cada um se eles interagirem igualmente em todas as suas categorias: *A dignidade humana, que é una e a mesma em todo lugar e para cada um, fundamenta a indivisibilidade dos direitos fundamentais* (HABERMAS, 2012b, p. 16).

Portanto, para ele, no interior do discurso jurídico, esse conceito não desempenha a função vaga de um guardador de lugar para uma concepção mal integrada de direitos humanos:

A dignidade humana é um sismógrafo que mostra o que é constitutivo para uma ordem jurídica democrática – a saber, precisamente os direitos que os cidadãos de uma comunidade política devem se dar para poderem se respeitar reciprocamente como membros de uma associação voluntária de livres e iguais. (HABERMAS, 2012b, p. 17)

Depois de dois séculos de história constitucional moderna, afirma Habermas ser possível reconhecer melhor o que marcou esse desenvolvimento desde o início: a dignidade humana forma algo com um portal por meio do qual o conteúdo igualitário-universalista da moral é importado ao direito. A ideia da dignidade humana caracterizaria, para ele, uma espécie de dobradiça conceitual que conecta a moral do respeito igual por cada um com o direito positivo e com a legislação democrática de tal modo que, na sua cooperação sob circunstâncias históricas favoráveis, pôde emergir uma ordem política fundamental nos direitos humanos. Pondera que as clássicas declarações dos direitos humanos, ao falarem de direitos “inatos” ou “inalienáveis”, ainda revelam suas origens a partir de doutrinas religiosas e metafísicas. Contrapõe Habermas, entretanto, que num Estado neutro do ponto de vista das concepções de mundo, tais predicados têm o papel de um guardador de lugar e relembram-nos do modo cognitivo – para além do controle do Estado, de uma fundamentação do conteúdo moral transcendente desses direitos, capaz de ser aceita universalmente.

Mas o filósofo alemão menciona não se olvidar de que para os “pais fundadores” também estava claro que os direitos humanos, independentemente de sua fundamentação moral pura, teriam de ser esclarecidos democraticamente, especificados e implementados no espaço de uma comunidade política. Assim, os direitos humanos circunscrevem precisamente a parte de uma moral esclarecida no *medium* do direito coercitivo e ter realidade política efetiva na robusta configuração dos direitos fundamentais efetivos:

Independentemente de seu conteúdo moral exclusivo, eles possuem a *forma* de direitos subjetivos positivos coercitivos que asseguram aos indivíduos um espaço de liberdade e pretensões. Estão dispostos de modo que são concretizados pela via da legislação democrática, especificados caso a caso por meio da jurisprudência e imposto com sanções estatais. (HABERMAS, 2012b, p. 18)

Nessa categoria de direitos, outrora inteiramente nova, Habermas explica que voltaram a ser combinados dois elementos que, no decurso inicial dos tempos modernos, se liberaram da simbiose do direito natural entre fatos e normas, autonomizando-se e desenvolvendo-se, a princípio, em direções opostas. De um lado, encontra-se a moral interiorizada, ancorada na consciência subjetiva e fundamentada racionalmente, que em Kant se retira inteiramente ao domínio do inteligível; de outro lado, o direito coercitivo positivo, que servia aos governantes absolutistas e às assembleias estamentais dos velhos parlamentos como um instrumento para a construção das estruturas modernas do Estado e que também servia de meio de organização para o controle do intercâmbio capitalista de mercadorias. O conceito de direitos humanos decorre de uma improvável síntese desses dois elementos. E esse vínculo realizou-se por meio da dobradiça conceitual da dignidade humana.

Considerando a genealogia dos direitos humanos, Habermas afirma que deseja sublinhar dois aspectos: por um lado, o papel da dignidade humana na mudança de perspectiva que vai dos deveres morais aos direitos jurídicos; por outro, a universalização paradoxal de um conceito de dignidade que originalmente não estava desenhado para um reconhecimento igual da dignidade de cada um, mas sim para a diferença de *status*. Com efeito, para ele, as doutrinas modernas da moral racional e do direito racional apoiam-se no conceito fundamental da autonomia do

indivíduo e no princípio do respeito igual por cada um. Esse fundamento comum da moral racional e do direito racional obscurece, muitas vezes, a diferença decisiva entre eles: enquanto a moral nos impõe deveres que perpassam completamente todas as esferas de ação, o direito moderno cria espaços livres ao arbítrio privado e à configuração da vida individual. Sob a premissa revolucionária de que, do ponto de vista jurídico, é permitido tudo o que não está explicitamente proibido, os direitos subjetivos, e não os deveres, formam o ponto de partida da constituição do sistema de direitos. Alude o filósofo alemão a Hobbes e ao direito moderno, segundo os quais o modelo é a autorização igual para todas as pessoas fazerem ou deixarem de fazer o que lhe agrada no espaço da lei. Os atores assumem uma perspectiva diferente quando, em vez de seguirem mandamentos morais, exercem seus direitos. Portanto, conclui Habermas, a passagem da moral racional para o direito racional requer uma mudança das perspectivas, simetricamente entrelaçadas, que vai do respeito e da estima pela autonomia de cada outro para as pretensões de reconhecimento e estima da sua própria autonomia por parte do outro.

Quando as dignidades dependentes do *status* (sociedades tradicionais), que surgem no plural, se juntam numa dignidade universal do ser humano, aduz Habermas que essa nova dignidade abstrata se desfaz das características particulares de um *ethos* estamental. Pondera, entretanto, que a dignidade universal, atribuída igualmente a todas as pessoas, mantém ao mesmo tempo a conotação de um auto respeito que se apoia no reconhecimento social. Sendo uma dignidade desse tipo, a dignidade humana requer também o ancoramento em *status* civil, isto é, o pertencimento a uma comunidade organizada no espaço e no tempo. Mas mesmo aqui o *status* deve ser igual para todos. O conceito de dignidade humana transfere o conteúdo de uma moral do respeito igual por cada um para a ordem de *status* de cidadãos e derivam seu auto respeito do fato de serem reconhecidos pelos outros cidadãos como sujeitos de direitos reivindicáveis. De acordo com o filósofo alemão, não é sem importância que esse *status* pode ser estabelecido somente no espaço de um Estado constitucional que nunca surge espontaneamente. Antes, deve ser criado pelos próprios cidadãos por meio do direito positivo e deve ser protegido e desenvolvido sob circunstâncias históricas modificáveis. Como um conceito

jurídico moderno, a dignidade humana se vincula com o *status* que os cidadãos assumem em uma ordem política autocríada. Como destinatários, os cidadãos apenas começam a usufruir dos direitos que protegem sua dignidade humana quando conseguem estabelecer e manter em comum uma ordem política fundamentada nos direitos humanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O princípio da dignidade da pessoa humana em Habermas segue um processo de especificação, que o conduz de uma origem eminentemente intuitiva ao ser humano à sua positividade nos textos normativos. Dessa forma, adquire a função de uma “dobradiça”, responsável por realizar a conexão entre a moral e o direito, mantendo, de certa forma, um caráter híbrido. A cada momento histórico, é atualizada a dimensão do sentido de dignidade humana, porém de uma forma que uma “hiperinflação” desse conceito não acabe por apequenar a sua aplicação. Habermas se reporta ao conceito de dignidade humana como uma espécie de referência à criação e correta aplicação dos direitos humanos em cada um desses momentos históricos. Menciona decisões judiciais, normalmente se referindo às aquelas oriundas de uma corte constitucional (da Alemanha), por meio das quais foram criados novos direitos com arrimo no princípio da dignidade da pessoa humana, além de outras em que tal princípio serviu como balizamento para a ponderação entre direitos em conflito.

Outrossim, no mencionado processo de especificação do conceito de dignidade humana, bem como dos direitos humanos que lhe são correlatos, é possível se extrair que a concretização dos direitos fundamentais é tarefa mais apropriadamente afeita à natureza institucional do Parlamento, no seio do qual, a princípio, a elaboração das normas decorreriam de amplo debate entre os representantes do povo (e mesmo com a audiência da sociedade civil organizada), necessário ao mínimo de consenso em torno de quais direitos cumpririam o objetivo de proteção à dignidade humana em determinado contexto histórico. Assim, quanto à possibilidade de criação de direitos pelo Poder Judiciário com fundamento exclusivo no princípio da dignidade da pessoa humana, esta não aparenta ser a via mais adequada em uma sociedade secular e democrática, pelo menos quando se tem em

mente uma decisão proferida por juiz singular, o qual não tem a função precípua de guarda da constituição, bem como a responsabilidade pela repercussão abrangente dessa interpretação por toda uma sociedade, tal qual as cortes constitucionais o têm. Não é demais registrar a advertência feita por Ingo Sarlet, no sentido de que há quem sustente que a noção kantiana secular de dignidade humana da qual se apropriaram o direito e a filosofia no Século XX, sobretudo, terminou por se afastar e corrigir a compreensão originalmente construída pelo próprio Kant no âmbito da doutrina dos costumes, voltada exclusivamente à obrigação interna da pessoa às leis morais, abrangendo apenas o núcleo interno da ação (SARLET, 2015, p. 281). Dessa forma, o mesmo autor reconhece que a utilização desmesurada do conceito de dignidade humana como fundamento principal de decisões judiciais tem o transformado em uma espécie de “abracadabra jurídico” de uma sociedade (no seio de onde provém a própria noção de dignidade humana) em que a discussão moral não é feita em público (SARLET, 2007, p. 374). Nessa senda, mais receptível é a utilização do conceito de dignidade humana como princípio balizador entre direitos já existentes e que, porventura, se encontrem em uma situação de conflito, valendo-se de uma técnica de ponderação própria da função jurisdicional.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia – entre facticidade e validade*, vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012a.

_____. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martin Fontes, 2004.

_____. *Sobre a constituição da Europa*. São Paulo: ed. Unesp, 2012b.

SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2007.

_____. *Notas sobre a dignidade (da pessoa) humana no âmbito da evolução do pensamento ocidental*. In: Filosofia e

OLIVEIRA, Danniell Rodrigues. *O Princípio da Dignidade da Pessoa Humana em Habermas* | Revista Opinião Filosófica, Porto Alegre, v. 07; n.º. 02, 2016

interdisciplinaridade, ed. 26. Orgs. Draiton Gonzaga de Souza e Francisco Jozivan Guedes de Lima. Porto Alegre: editora Fi, 2015.