

DIGNIDADE, DIREITOS E DEMOCRACIA

João Cardoso Rosas
UNIVERSIDADE DO MINHO

I

171

NUM CERTO SENTIDO, a dignidade é contrária aos direitos do homem e à democracia. Mas, num outro sentido, é ela que estabelece as condições históricas de possibilidade dos direitos humanos e da democracia. Por isso convém começar por compreender o que é que se passou com a dignidade, na transição da sua aceção pré-moderna para o seu sentido mais moderno, que permitiu que ela conduzisse precisamente àquilo que anteriormente impedia, ou seja, a democracia e os direitos humanos.

Em termos pré-modernos, a dignidade é a característica de quem ocupa uma posição especialmente alta na escala social, de quem tem um estatuto social que o distingue dos restantes, ou da maioria, e que, nesse sentido, requer por parte dos outros um especial respeito e os respectivos sinais de honra (v. Waldron, 2012). A dignidade é uma característica da realeza ou da aristocracia, ou de quem ocupa um lugar de especial proeminência na estrutura do Estado. A dignidade não é uma característica do povo.

Assim, na Roma Clássica, a dignidade pertence às camadas superiores da sociedade mas, precisamente por isso, aqueles que são eleitos a um alto cargo no Estado são também investidos de “dignitas hominis”. Nas sociedades do Antigo Regime na Europa a dignidade está

fixada em função do nascimento, correspondendo a uma identidade definida e transmitida ao longo das gerações, por parte dos estamentos mais altos, e requerendo o respectivo respeito por parte dos demais. É certo que alguém pode, esporadicamente, ser elevado a um lugar de dignidade, mas a mobilidade da dignidade é a exceção e não a regra.

No sentido pré-moderno, portanto, parece predominar a associação da dignidade e do respeito que ela requer à posição social ou ao estatuto. A dignidade está associada a uma sociedade hierárquica, não está igualmente distribuída e essa distribuição igual, aliás, anularia o seu sentido (ou seja, a dignidade é aqui um “bem social posicional”, um bem cujo sentido implica necessariamente que uns o detenham e outros não). Assim, a dignidade é contrária à igualdade de direitos e à democracia.

Note-se que este sentido pré-moderno da dignidade não desapareceu por completo e está ainda entre nós. Continuamos a usar o termo “dignitário” ou, de forma algo redundante, “alto dignitário”, para referir aqueles cuja posição e estatuto é considerado especialmente elevado no quadro do Estado. Mesmo sem realza e sem aristocracia, mesmo numa sociedade aparentemente igualitária e republicana, há uma separação entre aqueles que têm especial dignidade e todos os demais. Assim, em Portugal o Presidente da República é um “dignitário”, um “alto dignitário”, tal como o são os titulares de outros órgãos de soberania. A sua dignidade exige um especial respeito traduzido em privilégios e protocolos. Mas algo de semelhante acontece com um ministro, por exemplo, ou até com um juiz. Na nossa sociedade, mantém-se a especial dignidade de um general ou de uma alta patente militar, de um diplomata, de um alto funcionário, etc.

Porém, o sentido predominante da dignidade num contexto moderno é claramente distinto deste sentido pré-moderno e ainda subsistente em alguns usos da linguagem, nos privilégios dos dignitários e nas regras de protocolo e cortesia. Aquilo que se passou com a dignidade moderna foi a sua extensão ao povo no seu conjunto e, num segundo ou simultâneo alargamento, à totalidade dos seres humanos (Waldron, *op. cit.*). Esta extensão da dignidade pôde ser baseada, em alguns casos, na ideia do carácter especial dos seres humanos, eventualmente a partir de uma perspectiva teológica, ou ainda na atribuição de determinadas características de racionalidade ou moralidade. Mas não

estou agora preocupado com essas justificações (que remetem, como veremos em II, para uma outra ideia de dignidade). O que importa é notar que uma determinada posição ou estatuto, antes reservado a alguns, foi estendido a todos. Por isso se passou a dizer que os cidadãos no seu conjunto, ou todos os seres humanos, têm especial dignidade e que, num certo sentido, todos estão a um mesmo nível e que, portanto, todos são merecedores de um respeito que é especial, mas também igual para os seres com iguais características.

Esta igualdade da dignidade é reivindicada no pensamento europeu do século XVII, por exemplo em Locke¹, e é afirmada com as revoluções liberais no final do século XVIII. Podemos dizer que são essas revoluções, assim como as Declarações de Direitos tanto na América como na Europa, particularmente em França, que, ao transportar consigo uma ideia de igualdade básica entre homens e entre cidadãos, mais contribuem para a transição do antigo regime da dignidade para a dignidade moderna. No entanto, sabemos bem até que ponto as Declarações de Direitos feitas no final de setecentos eram retóricas. Sabemos bem até que ponto elas coincidiam com a exclusão *de facto* da dignidade da maior parte da população: dos escravos, das mulheres, dos iletrados, dos indigentes, dos jovens, dos estrangeiros, das minorias étnicas e religiosas, e por aí adiante.

Não estou, portanto, a sugerir que a igualdade da dignidade ficou definitivamente estabelecida no século XVIII. Charles Taylor, por exemplo, faz uma leitura da modernidade no seu conjunto, pelo menos quase até ao final do século XX, como uma luta constante pela igual dignidade, mediante o acesso à cidadania plena por parte de um conjunto cada vez mais alargado de indivíduos (v. Taylor, 1994). No final do século XVIII, essa dignidade foi proclamada, mas só depois, muito vagarosamente, realizada. Na verdade, podemos mesmo considerar que

¹ Este é um ponto central da crítica de Locke a Filmer, uma vez que este considerava, de acordo com a tradição, existir uma desigualdade natural entre os que nasceram para mandar e aqueles que nasceram para obedecer. Diz Locke: “[O estado de natureza] É também um estado de igualdade em que todo o poder e jurisdição são recíprocos, não tendo um homem mais do que o outro. Não há nada de mais evidente do que criaturas da mesma espécie e categoria, que nasceram para usar os mesmos benefícios da natureza e para usar as mesmas faculdades, deverem também ser iguais entre si, sem subordinação, nem sujeição” (Locke, 1689, p. 233).

a igual dignidade não está ainda verdadeiramente realizada e conhece sempre novas fronteiras mediante a sua extensão a qualquer grupo discriminado por razões sociais, raciais, étnicas, sexuais, religiosas, etárias, etc.^[2]

Mas espero que a sugestão tenha ficado clara: ao caracterizar a modernidade como uma igualização da dignidade, esta associa-se naturalmente à ideia de direitos humanos iguais, assim como à ideia, um pouco posterior, de democratização da sociedade e da esfera política mediante o alargamento do direito de voto. Deixando de ser contra a igualdade de direitos e a democracia, a dignidade passa a ser a seu favor, ou até a constituir o aspecto doutrinal mais profundo no qual assentam a distribuição de direitos e a democracia.

É claro que a dicotomização aqui feita entre a dignidade dos Antigos e a dignidade dos Modernos, para parafrasear Benjamin Constant, é puramente esquemática. Assinalei acima que, mesmo nas sociedades dos direitos humanos e da democracia, como aquelas em que vivemos agora, ou vivemos ainda, a visão Antiga e anti-igualitária da dignidade não se ausentou completamente dos sentidos da linguagem, das práticas sociais, e até de alguma Teoria Política. Da mesma, forma, será certamente possível encontrar nas sociedades pré-modernas exemplos de tratamentos mais igualitários da dignidade, ainda que eles não correspondam às ideias mais comumente aceites nesses contextos.

Mas deixemos agora a história das ideias e fixemo-nos no significado da dignidade. Do que disse até ao momento surgem duas ideias conectadas entre si. Em primeiro lugar, a dignidade corresponde a uma posição ou estatuto social especialmente elevado. Em segundo lugar, a dignidade requer especial respeito por parte dos outros. O sentido básico não mudou na transição da dignidade dos Antigos para a dignidade dos Modernos. Aquilo que mudou foi a extensão. Assim, a dignidade moderna surge fortemente ligada à ideia de igualdade. A dignidade moderna é a igualdade da dignidade para todos os seres humanos.

² Segundo Taylor, a luta pelo reconhecimento da igual dignidade é hoje em dia complementada pela vontade de reconhecimento da diferença por parte das minorias culturais. Para este autor, a "política da diferença", pelo menos no âmbito do multiculturalismo, é uma extensão da procura moderna do reconhecimento que deve ser vista como complementar e não contraditória face à "política da igual dignidade" (cf. Taylor, 1994).

No livro já acima referido, Jeremy Waldron apresenta este alargamento da dignidade como estatuto social enquanto associado às práticas legais, mas distinto das noções morais da dignidade. No entanto, eu gostaria de sugerir que o alargamento da dignidade enquanto *status* sociológico traz também consigo uma ideia moral associada: uma determinada ideia, muito geral, de igualdade.

Mas como poderemos caracterizar essa igualdade? Usando uma noção de igualdade como "propriedade moral de base" podemos imaginar uma circunferência e diversos pontos espalhados no seu interior, cada um representando um indivíduo humano. Ao afirmar que todos os indivíduos humanos têm dignidade igual estamos a dizer que, embora diferentes uns dos outros em múltiplos aspectos (físicos, psicológicos...), eles não são assim tão diferentes que não devam ser encarados como *basicamente* iguais e concitando o mesmo respeito por parte de todos. Pode assim dizer-se que a dignidade é uma característica social e política atribuída a um conjunto de indivíduos da mesma espécie que se encontram dentro de um determinado círculo, ainda que eles possam não ser iguais em muitos outros aspectos.^[3]

Na visão Antiga, portanto, este círculo da dignidade era assaz reduzido e deixava de fora a maior parte dos membros da espécie. Na versão Moderna, o círculo da dignidade é mais alargado e dentro dele ficam todos os seres humanos (aliás, não é até de excluir que esse círculo venha um dia ser mais alargado, englobando espécies não humanas e ultrapassando a visão "especista" criticada pelos defensores dos direitos dos animais).

Mas o reconhecimento de que todos os seres humanos têm dignidade, como uma propriedade moral de base, e são merecedores de igual respeito, deixa no entanto em aberto a consideração de outros aspectos da igualdade e de demonstração de respeito, nomeadamente em relação à distribuição de bem-estar, recursos, bens sociais primários ou capacidades (ou seja, qualquer métrica da igualdade num sentido mais substantivo). A distribuição mais adequada de qualquer uma destas métricas igualitárias não fica resolvida nem é sequer endereçada

³ A ideia de igualdade como "propriedade de base" é tratada, de uma forma peculiar, por John Rawls em *Uma Teoria da Justiça* (Rawls, 1971: Secção 77). Uma reflexão interessante e mais actual sobre este conceito pode encontrar-se em Carter, 2011.

pela ideia de dignidade como igualdade básica e igual respeito. Em qualquer dos casos, a dignidade igual é um poderosa noção social e política e funciona em oposição, ou contraposição, face à desigualdade de base pré-moderna.

Queria fazer agora referência, embora breve, a uma outra acepção de dignidade. Refiro-me àquela que está presente quando dizemos que um determinado indivíduo, tendo embora dignidade igual em relação aos demais, tem também direito a uma dignidade especial que advém do seu mérito. Ter direito a uma dignidade especial, neste caso, parece compatível com a igualdade da dignidade como propriedade moral de base, na medida em que estamos aqui a falar de duas acepções diferentes.

Considere-se o caso de um atleta que vence uma competição. Ele tem direito a ser especialmente dignificado por esse facto. Neste caso, estamos a falar da dignidade enquanto mérito, o que é muito diferente da noção social e política de dignidade como propriedade de base acima descrita. A dignidade como mérito, o ter direito a uma dignidade especial pela sua especial competência, é obviamente compatível com a dignidade igual como propriedade de base. Não estou aqui a dizer que eu próprio considere que esta ideia meritocrática de dignidade seja a mais relevante para uma sociedade dos direitos do homem e da democracia. Mas a compatibilidade existe. Nesta sociedade pode haver lugar para o mérito desportivo, ou para outras formas de mérito – científico, comercial, literário, artístico, etc. Por isso, nestas sociedades existem mecanismos que estabelecem uma honra especial para méritos especiais: reconhecimento, prémios, condecorações, promoções, etc.

É claro que alguns podem preferir uma visão estritamente igualitária e, se assim for, recusar a ideia de dignidade como mérito, ou o direito a especiais dignidades em condições particulares, mas isso não tem de ser necessariamente assim no contexto moderno da igual dignidade como propriedade moral de base.

Comecei pela descrição da transformação sociológica do *status* da dignidade e acabei por formular duas concepções morais: a dignidade como igualdade moral de base e a dignidade como mérito. A primeira é certamente a mais importante e aquela que eu gostaria de refer. A segunda é compatível com ela, embora não necessariamente.

II

Quando lemos as declarações de direitos humanos, sobretudo em 1948 e depois, quando vemos de que forma os textos jurídicos conferem centralidade à ideia de dignidade, encontramos novas acepções que convém examinar. O pós-II Guerra Mundial marca um momento de vitória pelas armas da ideia de direitos individuais e da democracia representativa. O próprio curso da guerra e, sobretudo, o Holocausto, pareciam levar a uma exigência mais forte no respeito pela dignidade humana.

Na Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948, que constitui hoje a base do direito internacional dos direitos humanos e uma inspiração fundamental para o campo dos direitos fundamentais ao nível do direito interno dos Estados, o próprio preâmbulo afirma a sua “fé...na dignidade e no valor da pessoa humana” e considera essa “dignidade inerente a todos os membros da família humana”. No artigo 1.º da mesma declaração, considera-se que “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos.”

Note-se desde já que estas formulações apontam não só para a aceção já recensada da dignidade como propriedade moral de base mas também, embora de uma forma meramente sugestiva, para uma dimensão ontológica que estava ausente das primeiras acepções de dignidade que aqui apresentei. A dignidade é apresentada na Declaração Universal como algo “inerente” ao ser humano. Ou seja, a dignidade é vista como uma qualidade intrínseca – poderíamos talvez dizer “uma essência”? – a todos os seres humanos simplesmente pelo facto de serem humanos. Só assim se pode entender que ela surja com o nascimento e seja “inerente”.

No entanto, apesar de nos aproximarmos aqui de uma dimensão ontológica, ela não é substanciada na própria Declaração Universal. Ou seja, a Declaração confere à dignidade um papel de marcador ontológico, ou fundacional, mas sem lhe atribuir nenhum conteúdo específico. O que é que significa afirmar que a dignidade é inerente e constitutiva do ser humano? Que ele é uma pessoa? Mas o que caracteriza a pessoa? A auto-consciência? A autonomia? Alguma relação especial com o divino? Enfim, estas e outras questões podem ser levantadas, mas não são respondidas no texto da Declaração

Universal. Aliás, o discurso genérico sobre a dignidade inerente dos seres humanos, ou das pessoas (humanas), precede a Declaração Universal e é um *locus classicus*, até aos dias de hoje, do discurso dos direitos humanos e da democratização.

Em documentos posteriores do direito internacional dos direitos humanos, como é o caso dos Pactos de 1966, sobre os direitos civis e políticos e sobre os direitos económicos sociais e culturais, afirma-se que os direitos do homem, iguais e inalienáveis, “decorrem da dignidade inerente à pessoa humana”. Estamos aqui em presença de um deslizamento semântico notável. A dignidade deixou de ser apenas um marcador ontológico, como lhe chamei acima, para se tornar agora na própria geradora dos direitos humanos. Ou seja, para além do aspecto fundacional já presente no texto de 1948, surge agora associado à dignidade um aspecto generativo. Ela não se limita a fundar os direitos humanos. O que acontece é que os direitos humanos decorrem dela. A dignidade deixa de ser apenas um fundo, a primeira pedra da construção, para passar a ser uma espécie de célula estaminal, capaz de gerar um conjunto de entidades a que chamamos direitos humanos. O marcador ontológico sólido mas sem vida, por assim dizer, transforma-se num ser vivo produtivo ou reprodutivo.

Esta capacidade generativa e não meramente fundacional da dignidade está também presente, com alguma frequência, no discurso dos direitos humanos e noutros documentos do direito internacional público. Num sentido, no outro sentido, ou nos dois ao mesmo tempo, a dignidade ontológica aparece na maior parte dos textos, sendo notável excepção a Convenção Europeia para a Protecção dos Direitos e Liberdades Fundamentais, curiosamente considerada a peça de direito dos direitos humanos mais bem sucedida em termos práticos, ainda que restrita ao seu nível de protecção regional, na qual a palavra “dignidade” não consta.

Como disse acima, não é apenas nos sistemas internacional e regionais de protecção dos direitos humanos que encontramos a menção à centralidade da dignidade. O mesmo acontece na ordem jurídica estadual, na qual a dignidade é invocada amiúde, especialmente ao nível constitucional. Um exemplo disso mesmo é a Constituição da República Portuguesa de 1976, nomeadamente no seu artigo 1.º (assim como no artigo 13.º e, mais à frente, nos artigos 26.º e 59.º, etc.).

De acordo com o artigo 1.º, “Portugal é uma República soberana, baseada na dignidade da pessoa humana e na vontade popular e empenhada na construção de uma sociedade livre, justa e solidária.” É sempre bom saber que vivemos numa República cujo princípio basilar é o da “dignidade e da pessoa humana”. No entanto, é menos bom saber que o legislador constitucional não explicitou o que isso poderá significar exactamente.

Temos de reconhecer que é característico dos princípios constitucionais, como o da dignidade humana, terem uma multiplicidade de acepções e não apenas uma. Essa multiplicidade está presente nas outras passagens da Constituição em que a ideia de dignidade é invocada⁴, ou ainda na jurisprudência do Tribunal Constitucional quando ela trata directamente o princípio constitucional da dignidade humana.

Isso mesmo é concluído, por exemplo, por Benedita Mac Crorie na análise que dedica à jurisprudência do Tribunal Constitucional em torno desta questão (Mac Crorie, 2003). Procurando sintetizar as funções que desempenha o princípio geral da dignidade humana nesse contexto, Mac Crorie salienta que esse princípio é usado por vezes como direito em si mesmo (direito à dignidade), ou então como fundamento de outros direitos, outras vezes como como princípio normogenético, ou ainda como princípio integrador e interpretativo, i.e., um princípio de segunda ordem para resolver conflitos de direitos. Assim, a jurisprudência constitucional parece confirmar a polifuncionalidade do princípio. Talvez a ideia de dignidade como um direito em si mesmo possa ser aproximada do que acima chamei a dignidade como propriedade de base. Já a dignidade como fundamento e como normogénese coincide com as duas acepções ontológicas que referi também. A dignidade como princípio hermenêutico de segunda ordem depende, em última

⁴ Assim, por exemplo, no artigo 13.º da Constituição a dignidade surge associada à igualdade perante a lei: “Todos os cidadãos têm a mesma dignidade social e são iguais perante a lei.” No artigo 26.º, a dignidade surge associada à reserva da intimidade privada e familiar: “2. A lei estabelecerá garantias efectivas contra a obtenção e utilização abusivas, ou contrárias à dignidade humana, de informações relativas às pessoas e famílias.” No artigo 59.º, para dar um último exemplo, a dignidade relaciona-se com os direitos dos trabalhadores, tendo estes direito à retribuição do trabalho “de forma a garantir uma existência condigna” e a “organização do trabalho em circunstâncias socialmente dignificantes.”

instância, do conteúdo específico que se lhe atribui, seja em termos de propriedade de base, ou em termos ontológicos.

Recorde-se aqui o essencial da questão nesta análise necessariamente impressionista de instrumentos do direito internacional e de um exemplo do direito constitucional: começámos por encontrar aí a dignidade como propriedade de base e o direito a ser tratado como digno. Isto é certamente algo que associamos aos direitos humanos e às democracias constitucionais. Mas não é algo do qual os direitos humanos e a democracia derivem, ou que nos permita fundar os direitos humanos e a democracia.

Numa vertente mais ontológica, a dignidade surge como fundamento, ou como geradora de outros direitos. O tipo de relações lógicas que se estabelecem nestas visões distintamente ontológicas e filosóficas não teria lugar na visão histórica e contextualista acima referida e exposta na primeira secção deste texto.

A ideia de dignidade como valor intrínseco, ou seja, aquilo a que eu chamei a ideia ontológica enquanto distinta do mero significado social da transição da hierarquia para a igualdade básica, isto é, a ideia que remete também para a possibilidade da dignidade enquanto fundamento ou da dignidade enquanto produtora de direitos, essa noção mais substantiva de dignidade, portanto, só pode ser substanciada através do recurso a alguma conceptualização mais extensa do conceito mínimo até agora apresentado. Aliás, se quisermos compreender o papel que a dignidade pode ter enquanto princípio hermenêutico de segunda ordem para resolver disputas entre direitos, necessitamos saber, exactamente, o que significa e implica esse valor intrínseco.

Mas aqui a jurisprudência constitucional no caso português e, suspenso, também ao nível do direito constitucional comparado, não é particularmente ilustrativa⁵. Em termos substantivos, diz-nos Mac Crorie, o princípio geral da dignidade humana é equivalente a “uma fórmula vazia” e que “pode ser utilizado quer de forma a potenciar quer de forma a limitar a liberdade individual” (Mac Crorie, 2003, p.

⁵ Não deixa de ser impressionante a tentativa, por parte de Christopher McCrudden, para encontrar um conteúdo comum aos diversos usos da dignidade na jurisprudência de tribunais supremos e constitucionais (McCrudden, 2008). No entanto, aquilo que ressalta do artigo do professor de Oxford é a insanável pluralidade dos sentidos e implicações da dignidade, em particular na sua dimensão ontológica.

174), tomando assim quer uma feição paternalista, quer uma feição favorável à autonomia individual, consoante as circunstâncias. Como clarificar estes sentidos?

III

Creio que, face à questão acima colocada, não há outra possibilidade senão recorrer às interpretações existentes na história da Filosofia e do Pensamento Ocidental que mais influenciaram e influenciam ainda hoje a relevância da ideia de dignidade.

A primeira fonte dessa clarificação é o pensamento kantiano. A interpretação kantiana está expressa na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, na bem conhecida fórmula do “fim em si mesmo” do imperativo categórico. Segundo esta formulação do imperativo, cada um deve tratar-se a si mesmo e aos outros sempre como um fim e nunca apenas como um meio⁶. Ao estabelecer que cada um deve tratar-se a si próprio e aos outros como fins em si mesmos, Kant não diz que não é admissível tratar alguém como um meio em certas circunstâncias – o que seria estranho –, mas antes que não é aceitável tratá-lo *simplesmente* como um meio.

Assim, o homem tem dignidade porque, sendo um fim em si mesmo, não tem um valor relativo e susceptível de simples uso ou de troca por outros valores. Como diz Kant mais adiante na mesma obra, “No reino dos fins tudo tem um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas, quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade.” (Kant, 1786, p. 77).

Esta ideia de dignidade está fundada, no caso de Kant, numa concepção de autonomia racional. Embora a interpretação deste aspecto do pensamento kantiano seja susceptível de muitas modalidades e divergências, como sabemos, no discurso dos direitos humanos a noção kantiana de dignidade é geralmente associada à autonomia entendida

⁶ Recorde-se: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” (Kant, 1786, p. 69).

como capacidade dos seres humanos darem a si mesmos a lei moral. Assim, os seres humanos têm dignidade porque são autônomos, de forma racional, e não submetidos a uma lei moral heterónoma.

No entanto, há uma outra concepção da dignidade enquanto valor intrínseco pelo menos tão influente como a kantiana no discurso sobre os direitos humanos e a democracia: a concepção católica. Esta encontra-se, por exemplo, no *Catecismo da Igreja Católica*, tal como se encontra também no pensamento de Jacques Maritain, ou ainda, embora em aspectos diferenciados, em diversas encíclicas desde a *Rerum Novarum* de Leão XIII, no final do século XIX.

Na concepção católica, seguindo aqui o *Catecismo* (cf. III Parte, I Secção, Cap. 1), a dignidade está associada ao facto de o homem ter sido criado por Deus e ter, no conjunto das criaturas da terra, a capacidade para, através do conhecimento e do amor, aceder à própria vida divina. A dignidade do homem, portanto, advém de ter sido criado à imagem de Deus. É isso que lhe dá uma dignidade especial, a capacidade para entrar em comunhão com os outros homens e, através da fé e do amor, com o próprio Criador.

O contraste entre uma visão kantiana (usada aqui num sentido genérico, não estritamente como “a visão de Kant”), com o seu acento tónico na ideia de autonomia racional, e uma visão católica tradicional, com o acento tónico no lugar especial dos seres humanos no conjunto da criação, é conhecido de todos devido às polémicas jurídicas e sociais, por exemplo em torno da eutanásia e do suicídio assistido, ou ainda de inúmeras outras matérias também no domínio da bioética e da investigação médica.

Assim, por exemplo em relação à eutanásia e ao suicídio assistido, os defensores da sua legalização usam em geral uma ideia kantiana, num sentido lato, de dignidade. É porque os seres humanos têm um valor intrínseco e o Estado deve respeitar esse valor que lhes deve dar a possibilidade de decidir ter uma morte sem dor, pelo menos em determinadas e bem delimitadas circunstâncias. Porém, os opositores da legalização dessa possibilidade invocam também a noção de dignidade humana, mas na versão católica, também em sentido lato, por considerarem que a vida de um ser humano, por ele ser feito à imagem de Deus, é em si mesma um valor intrínseco que o Estado deve em qualquer circunstância respeitar e defender, mesmo nos casos de

doença terminal ou incapacidade permanente e independentemente da opinião manifesta do próprio implicado.

Obviamente, não estou aqui a sugerir que exista qualquer relação directa e necessária entre a concepção específica da dignidade ontológica e a posição que cada um pode tomar nesta e noutras matérias (para isso haveria muitos outros factores a considerar, nomeadamente de carácter empírico, de que são exemplo os argumentos do tipo “rampa escorregadia” (*slippery slope*)). Este exemplo serve apenas para ilustrar duas concepções distintas da dignidade ontológica.

É importante notar que tanto a visão católica como a visão kantiana partilham a ideia ontológica da dignidade enquanto valor intrínseco, ambas podem considerá-la como fundamento e também como génese dos direitos humanos, mas interpretam o seu sentido e as suas consequências, em termos ético e jurídicos, de forma radicalmente distinta.

Muitos dos autores que escrevem hoje sobre dignidade levam especialmente a sério esta ideia ontológica e tendem a aproximar-se mais de uma visão teológica, ou então de uma visão kantiana. Um exemplo disso mesmo é Michael Rosen, cuja interpretação permanece kantiana, ainda que de forma sofisticada (v. Rosen, 2012). Não vou expor ou confrontar aqui directamente o seu argumento porque gostaria de ocupar o meu espaço expondo outro, aquele que me parece mais adequado e que obriga a uma reconceptualização do que entendemos por direitos humanos.

Na visão tradicional, que Rosen e outros implicitamente adoptam, os direitos humanos são aqueles direitos que pertencem a todos os seres humanos simplesmente pelo facto de serem humanos. Nesta visão, os direitos humanos têm de fundar-se numa determinada característica dos seres humanos, a que se pode chamar dignidade, mas também, em termos sinónimos, personalidade, ou agência moral. Essa caracterização do humano permite também, para alguns autores – é o caso de James Griffin, por exemplo – gerar os direitos humanos. No caso deste último, portanto, a dignidade como marcador ontológico é ao mesmo tempo fundadora e generativa (em Griffin, 2008).

Mas existe hoje em dia uma outra concepção dos direitos humanos que rejeita a visão tradicional e considera que esses direitos são, por assim dizer, “políticos, não metafísicos”. Esta é a concepção que se inspira na contribuição de Rawls para a Filosofia do Direito Internacional

(em Rawls, 1999) e foi mais recentemente desenvolvida por autores diferentes entre si mas que concordam na rejeição da visão tradicional, como é o caso de Charles Beitz (Beitz, 1999) e Joseph Raz (Raz, 2010).

Segundo a nova concepção política dos direitos humanos – a que prefiro chamar “concepção funcionalista” – estes não são os direitos de todos os seres humanos em virtude da sua humanidade. Os direitos humanos, incluindo os direitos de participação política e até um eventual direito à democracia, são normas internacionais, criadas em 1948, inspiradas na tradição do Direito Constitucional, cuja função central é limitar a soberania dos Estados e, dessa forma, proteger os indivíduos face aos Estados, incluindo face àqueles de que são membros. Assim, os direitos humanos têm um valor social e moral, mas não são se baseiam num ideia de valor intrínseco ou qualquer outra visão de tipo fundacionalista. Como diz Raz, eles são, pela sua própria natureza “without foundations” (o que não significa, como é óbvio, que se possa daqui concluir a inexistência de direitos morais fundamentados – mas esse é um outro debate).

Assim, aquilo a que chamamos direitos humanos, no discurso jurídico assim como no discurso moral de activistas e cidadãos, são poderes ou prerrogativas individuais cuja violação por parte de um Estado justifica a interferência na vida interna desse Estado – o que não acontecia antes de 1948 – por parte de outros Estados, de organizações internacionais, organizações não-governamentais, e dos próprios cidadãos à escala global. A interferência, em caso de violação desses direitos, pode revestir a forma de denúncia na opinião pública internacional, de campanhas por parte das ONG, de pressões diplomáticas por parte dos Estados, sanções comerciais, diversos procedimentos no quadro das organizações internacionais como as Nações Unidas, ou ainda, em última instância, a intervenção humanitária por parte da comunidade internacional (sendo esta última, face à experiência passada, a mais difícil de justificar imparcialmente).

Do meu ponto de vista, os direitos humanos desempenham ainda outras funções, especialmente ao nível da ordem jurídica interna e enquanto “direitos fundamentais”, na medida em que são eles que permitem legitimar, em última instância, o exercício do poder político mediante o controlo democrático. Assim, ao nível doméstico dos Estados, os direitos humanos estão intimamente ligados à

democratização das sociedades pela via do reforço dos direitos políticos e dos mecanismos de vigilância e responsabilização do exercício do poder soberano. Porém, também a este nível, seguindo a visão “política” ou “funcionalista”, os direitos humanos não têm de ser vistos como uma decorrência da natureza humana, como dependentes de uma antropologia filosófica particular, mas antes como proteções dos indivíduos face ao Estado que permitem que todos e cada um sejam tratados com igual respeito.

Se adoptarmos este novo paradigma na Filosofia dos Direitos Humanos, a ideia ontológica de dignidade, na sua versão estritamente fundacional, ou na versão produtiva e normogenética, deixa de fazer sentido. Não se trata simplesmente de dizer ou pensar que não precisamos dela, mas antes de afirmar que ela não é adequada nesse contexto.

No entanto, a palavra dignidade continua a figurar nos textos do direito internacional, tal como nos textos constitucionais de vários Estados. Nada impede, dada a ambiguidade e margem hermenêutica acima assinalada, que a dignidade continue a desempenhar um papel importante no discurso dos direitos humanos e da democratização. Mas tratar-se-á aqui da dignidade da pessoa humana enquanto igualdade merecedora de respeito, não como tendo um papel fundacional ou generativo. Numa perspectiva funcionalista, a dignidade constitui um direito em si mesmo, o direito à dignidade. Mas esta função, despidida do seu valor ontológico, não remete para a ideia de valor intrínseco presente nas concepções kantianas, católicas, ou outras. A dignidade é um princípio moral basicamente igualitário, emergente na transformação social e política da dignidade nos tempos modernos, que tem também um valor ser legal e pode desempenhar um papel relevante na hermenêutica jurídica sem recorrer à dimensão ontológica, onde acaba por esbarrar em sentidos radicalmente opostos.

Observações Finais

Face à confusão conceptual em torno do sentido do princípio da dignidade e da sua relação com os direitos humanos e a democracia, em termos jurídicos e filosóficos, poderíamos ser tentados a dele desistir. O princípio geral da dignidade humana presente no discurso dos direitos

humanos e da democracia promete certamente muito mais do que aquilo que pode cumprir. Como não é possível formar um consenso sobre o seu significado profundo, ontológico, e respectivas implicações, alguns pensam que ele deve ser simplesmente abandonado como vazio e inútil. Há quem, face a esta desilusão, o considere apenas uma fórmula mágica e encantatória. Para quem assim pensa, o apelo à dignidade é meramente feticista. Não é essa a minha opinião.

Aquilo que permanece da dignidade, para além das desventuras do seu significado ontológico, continua a ser relevante. Trata-se do sentido social e político de que falei no início – e no final – deste texto, da transformação histórica da dignidade como epíteto de uma sociedade desigual para a dignidade como igualdade moral de base e como respeito igual pelo outro. Esta é uma ideia que está historicamente associada à defesa dos direitos humanos e da democracia, mesmo que se considere o seu conteúdo mínimo e pouco significativo. A verdade é que se trata de uma ideia identificadora dos direitos humanos e da democracia no quadro da modernidade política e, pelo que suponho, do tipo de sociedade em que a maioria de nós gosta ou gostaria de viver. Não creio que se possa ou deva pedir ao princípio geral da dignidade humana muito mais do que isso.

Referências

- BEITZ, Charles (2009), *The Idea of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press
- CARTER, Ian (2011), "Respect and the Basis of Equality", *Ethics*, Vol. 121, N.º 3, pp. 538-571.
- Catecismo da Igreja Católica* (1997), http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html [consultado em 2013].
- Constituição da República Portuguesa* (1976) [ACTUALIZADA DE ACORDO COM A LEI CONSTITUCIONAL N.º 1/2005], Coimbra, Almedina, 2005.
- Declaração Universal dos Direitos do Homem* (1948), in <http://direitoshumanos.gdcd.pt/3.1/IIIPAG3.1.htm> [consultado em 2013].
- GRIFFIN, James (2008), *On Human Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- KANT, Immanuel (1786), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 1995.
- LOCKE, John (1689), *Dois Tratados do Governo Civil*, Lisboa, Edições 70, 2006.

MAC CROBIE, Benedita (2003), "O recurso ao Princípio da Dignidade da Pessoa Humana na Jurisprudência do Tribunal Constitucional", in AAVV, *Estudos em Comemoração do Décimo Aniversário da Licenciatura em Direito da Universidade do Minho*, Coimbra, Almedina, pp. 151-174.

MCCRUDDEN, Christopher (2008), "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights", *University of Oxford Legal Research Paper Series*, n.º 24/2008 [mais tarde publicado no *European Journal of International Law*].

Pacto Internacional sobre os Direitos Cívicos e Políticos (1966), in <http://direitoshumanos.gdcd.pt/3.1/IIIPAG3.1.htm> [consultado em 2013].

Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais (1966), in <http://direitoshumanos.gdcd.pt/3.1/IIIPAG3.1.htm> [consultado em 2013].

RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.

RAWLS, John (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass., Harvard University Press

RAZ, Joseph (2010), "Human Rights without Foundations", in Samantha Besson & John Tasioulas (eds.), *The Philosophy of International Law*, Oxford, Oxford University Press.

ROSEN, Michael (2012), *Dignity: Its History and Meaning*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

TAYLOR, Charles (1994), "The Politics of Recognition", in Charles Taylor *et al.*, *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press.

WALDRON, Jeremy (2012), *Dignity, Rank, & Rights*, Oxford, Oxford University Press.