

A DIGNIDADE COMO VALOR INCONDICIONAL DA PESSOA. A PARTIR DE QUE FUNDAMENTOS?

José Luís Almeida Gonçalves

Gabinete de Filosofia da Educação do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Escola
Superior de Educação Paula Frassinetti

Introdução

O espaço público assiste, contemporaneamente, a um aumento da sensibilidade moral dos cidadãos que, conscientes do valor político e antropológico da experiência de menosprezo e desrespeito social ou cultural de que muitas pessoas são vítimas, reclamam o reconhecimento da sua dignidade de pessoa e/ou grupos de pessoas, como elemento essencial do conceito de *justiça*. Na defesa dos oprimidos, invisíveis, ou sem voz, a noção de *dignidade humana* funciona, desde há muitos séculos na Europa, como ancoragem de sentido na esfera política, moral, jurídica e educativa, entre outras, e incorpora o *mythos* do mundo Ocidental. Mas, se cada cultura constitui uma constelação que vive do seu próprio *mythos* (Cf. Raimon Panikkar, 2006), no interior do qual adquirem sentido concreto as ideias de bem, de verdade, de beleza e também de realidade, o que significa *dignidade humana* para o Ocidente?

Se, por outro lado, a cultura constitui o *mythos* englobante de cada cosmovisão num determinando espaço e tempo, questiona-se se as diferenças entre culturas postulam diferentes concepções de pessoa. Como é sabido, o chão filosófico ocidental desenvolveu diferentes tradições racionais – *logos* – a partir das quais fundamentou e traduziu a realidade ontológica e ética da *dignidade da pessoa*. Se há consenso quanto ao *valor intrínseco da pessoa*, já se aceita filosoficamente o dissenso quanto à origem do seu fundamento: alicerçada na natureza racional humana ou numa heteronímia incondicionada, em Deus, por exemplo?

Como é sabido, a influência judaico-cristã impregnou a cultura europeia ao ponto de erigir a *dignidade* da pessoa em “fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo” (Declaração Universal dos Direitos do Homem). Quando se confronta o fundamento da *dignidade* da pessoa veiculado por Kant e por uma boa parte da filosofia europeia com a tradição cristã, que faz derivar este valor incondicional da pessoa de um Absoluto que transcende o Homem, pergunta-se: a pessoa é digna *porque deve ser*

tratada como um fim-em-si como afirmava Kant ou, antes, *por ser digna*, deve-se considerá-la como *fim-em-si*, numa perspectiva cristã? *Ser digno* e *ser fim-em-si* são sinónimos? Propomo-nos (re)problematizar a dignidade humana no campo da Filosofia da Educação no interior do espaço do pensamento filosófico europeu com incidência nos Direitos Humanos, nas Políticas de Reconhecimento e na esfera da Bioética.

1. O Ocidente construiu-se a partir de matrizes filosóficas distintas

Na perspectiva de Octavi Fullati Génis(2005), poder-se-á afirmar que o espaço social, cultural e filosófico pela qual se designa hoje o Ocidente resultou da mestiçagem axiológica proveniente de Atenas, Jerusalém e Roma que encontraram no campo da filosofia terreno fértil para a sua germinação. Porque imbricadas nas mentalidades, a destriça dos seus traços diferenciadores é hoje filosoficamente complexa, mas pode destacar-se uma distinção radical de origem nas leituras de homem e de mundo que inspiraram as duas grandes correntes filosóficas. Ambas persistem e ainda hoje se encontram em tensão e conflito: de um lado, o espírito greco-romano, do outro lado, o mundo representado pela conceção judaico-cristã. Dizendo de outra forma, o Ocidente resulta do encontro e fusão de horizontes entre a *metafísica da natureza* de origem grega e a *metafísica da liberdade* de matriz judaico-cristã, entre a razão cósmica e a razão histórica.

No mundo grego, os projetos ontológicos de Platão e Aristóteles são modelares na tentativa de postular o fundamento radical e a razão última das coisas. A cultura grega, antes de ser uma construção filosófica, constituía uma maneira de interpretar a realidade, o todo existente, a partir da natureza e das suas determinações imutáveis. Este *cosmocentrismo* postula a natureza como princípio fundante, como *arqué*, como *logos* normativo do real. Emergindo o *Ser* do homem desta origem, na tradição grega, *Ser* significa, antes de mais, permanência e eterno retorno. Pelo contrário, o judeo-cristianismo rompe com esta ligação do homem à natureza para o referir a um Deus pessoal na sua absoluta transcendência. O fundamento do sentido do real desloca-se, por conseguinte, da natureza para a alteridade absoluta, do ser para a relação, da permanência para a mudança, do eterno retorno para a escatologia. O Ocidente como processo civilizacional nasce desta tensão sempre instável entre Roma/Atenas e Jerusalém.

2. Breve contextualização histórico-filosófica do surgimento do conceito de *dignidade humana*

Como noção moderna que sustenta o pensamento moral, político e jurídico dos séculos mais recentes, este termo estende as suas raízes na Antiguidade clássica e perpassa a História Ocidental até aos nossos dias (Cf. Tiedemann, 2007). E se é certo que existem referências literárias explícitas quanto à expressão “dignidade humana”, nomeadamente na cultura romana¹, é de sublinhar que foi a tradição judaico-cristã quem mais desenvolveu esta temática, conferindo um fundamento teológico à *dignidade* do Homem. O que, porventura, maior interesse despertou à construção do primeiro corpo doutrinário da Igreja, erigido primordialmente na época Patrística², foi a fundamentação de uma antropologia que justificasse uma mundividência de cariz teológica. Assim, na perspetiva cristã, a estrutura da dignidade humana é de origem transcendente na medida em que Deus constitui a fundamentação absoluta e incondicionada dessa mesma dignidade através da intencionalidade criadora do homem³, instaurando, nesse mesmo ato criador, o fundamento da igualdade radical entre os homens.

No que aos pensadores cristãos diz respeito, o termo *dignidade humana* aparece desde cedo nos escritos de Santo Agostinho (*De Civitate Dei*, II, 29,2.), elaborando este, juntamente com São Boaventura e Tomás de Aquino um *corpus* teórico que fundamenta a dignidade da pessoa na sua racionalidade com a qual esta se eleva sobre as outras criaturas⁴. O contributo específico de Tomás de Aquino é particularmente relevante

¹ Cícero refere-se à «dignidade» do Homem como atributo intrínseco ao ser humano, atributo que lhe advém da sua natureza racional e se opõe a uma vontade que cede aos sentidos/prazeres (DiSanto, 1999). Boécio, por sua vez, distanciando-se da perspetiva antropológica grega, teve grande importância para configuração da noção de *pessoa* - termo empregue por este filósofo -, para a definir como uma *substância individual de natureza racional* (II Sent., d. 25, a. 2, q. 2 ad 4.). Esta definição havia de fazer caminho como uma das ideias-âncora da antropologia filosófica de matriz cristã da Idade Média.

² A Patrística compreende o período aproximado que vai do século II ao século VII, e é assim designado para realçar o contributo teórico-testemunhal dado pelos «Padres da Igreja», clérigos do Oriente e do Ocidente, no sentido em que, tendo enfrentado desvios ao núcleo fundamental da revelação cristã – denominadas «heresias» -, consolidaram os conceitos basilares da fé cristã, tendo sido, por isso mesmo, os primeiros responsáveis por aquilo que se designa por «Tradição da Igreja».

³ Como refere o *Compêndio da Doutrina Social da Igreja Católica*, no seu n.º 37: “O Livro do Génesis propõe-nos algumas linhas mestras da antropologia cristã: a inalienável dignidade da pessoa humana, que tem a sua raiz e a sua garantia no desígnio criador de Deus” (Cf. Edição de 2005. Coimbra: Principia).

⁴ “... A pessoa é expressão da dignidade e da nobreza da natureza racional. E tal nobreza não é uma coisa accidental que foi acrescentada à natureza, mas que pertence à sua essência” (II Sent., d. 3, p. 1, a. 2, q. 2ad 1 (II, 107).

porque, por um lado e sob a influência de Boécio, associa a noção de *dignitas* à de *persona*⁵ enquanto ser *racional* e *subsistente* (*De Potencia*, 9,3.) e, por outro lado, identifica a *dignidade pessoal* – numa dimensão ôntica – com o *comportamento moral*, na esteira do que, mais tarde, o próprio Immanuel Kant fará.

A consulta à história das ideias filosóficas situa a consolidação do termo *dignidade humana* no advento da modernidade, entre os finais do séc. XIV e o séc. XVIII, coincidindo tal período com a emergência e construção das sociedades políticas no Ocidente, dando forma à passagem do homem ligado ao estado de natureza para o estado de sociedade. Esta passagem à maioria cívica encontrava-se alicerçada juridicamente na noção de *direito subjetivo*, figura que se manteve viva até por volta do séc. XVI. Neste período, o termo *dignidade* seria ainda sinónimo de *estatuto ou reputação* honrosa, *privilégio* até, e não remetia para uma qualquer natureza ontológica do ser humano⁶. No entanto, tentava abandonar progressivamente as legitimidades heterónimas e dependentes do sujeito (Deus ou o reconhecimento social pronunciado no plural pela *honra* atribuída ao grupo social ou ao *ethos* profissional) para se sedimentar por via de duas fontes de legitimação autónomas, mas intrínsecas ao sujeito: uma que advém da noção de *natureza humana*, outra que determina a sua *condição humana*. Em síntese,

“A noção de dignidade humana é, pois, o signo da passagem de um tipo de sociedade na qual predomina o vínculo social da dependência pessoal e que é característico da sociedade tradicional (nela é dada a primazia às virtudes

⁵“Pois, porque nas comédias e tragédias se representavam personagens famosas, se impôs o nome de pessoa para indicar alguém com dignidade.” (Cf. Santo Tomás, I, q. 29, a.3, ad2.)

⁶A título exemplificativo, um dos autores que tem referências explícitas à *dignidade humana* é o filósofo e jurista Samuel Pufendorf (*De Jure Naturae et Gentium Libri Octo*, 1672). Este pensador alemão constituía, juntamente com os mais conhecidos Thomas Hobbes e John Locke, um dos pensadores que mais detalhadamente escreveram sobre a *igualdade natural* dos homens no decorrer do séc. XVII. Na perspetiva de Pufendorf, a *dignidade humana* não deriva de uma natureza ontológica intrínseca do homem, mas é um *título jurídico* que lhe advém da sua autonomia e liberdade fundadas numa igualdade natural *a priori* entre todos os homens. Alguns autores, como Hans Welzel (Original de 1958. *Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, pp. 47 – 49. Berlin: Walter de Gruyter), quiseram ver na teoria da lei natural assente na dignidade humana preconizada por Pufendorf a antecipação da doutrina kantiana da *dignidade humana* (*Menschenwürde*) que mais tarde havia de fazer caminho. Tal interpretação parece ser exagerada, na opinião de Karin Saastamoinen (“Pufendorfs Natural Equality, Human Dignity, and Self-Esteem.” *Journal of the History of Ideas*, Volume 71, N.º 1, January 2010, pp. 39-62), preferindo argumentar que a noção de dignidade atribuído por Pufendorf à natureza humana não se sustenta na ideia de *valor absoluto e incomparável* da pessoa, como em Kant, mas numa demonstração da superioridade humana face a outras criaturas, prolongando, desta forma, a argumentação da assimetria entre homem e animal mais comum à época.

da lealdade e do serviço) ao tipo de sociedade na qual predomina o vínculo social da dependência jurídica ou legal que é característico da sociedade moderna e que supõe, exatamente, a independência pessoal do indivíduo, sujeito jurídico de direitos e deveres” (Lima Vaz, 1998, p. 17).

3. O homem como *fim-em-si-mesmo* e a *autonomia da vontade* como instâncias constituintes da dignidade em Immanuel Kant

Perspetivada na sua vertente histórica, verifica-se que a noção de *dignidade humana* surge, como fundamento político, apenas na modernidade, tendo sido construído a partir de duas influências filosóficas e culturais complementares: a primeira, na linha de J.-J. Rousseau, de pendor marcadamente humanista e renascentista, confere conteúdo à distinção que opera entre homem e animal; a segunda, de carácter mais formal mas influenciada pela doutrina estoíca, bebe na raiz kantiana. Nesta aceção, *dignidade humana* (*Würde*) advém, por um lado, da autonomia racional do sujeito para formular princípios morais universalizáveis - a noção de *dignidade humana* aparece aqui não como propriedade natural do homem mas como decorrência da sua obediência à lei moral, quando reconhecida como procedente da razão prática (Cf. Klein, 1968) -; por outro, da afirmação da dignidade da pessoa enquanto ela é “fim-em-si-mesma”, ou seja, possuidora de um valor ontológico. Por conseguinte, a afirmação da *dignidade humana* na sua absoluta integridade só faz filosoficamente sentido se radicar no valor ontológico do ser humano, ou seja, se o ser humano for tratado como um “fim-em-si-mesmo”, como foi formulado por Kant na segunda secção da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*⁷. Esta dimensão ontológica do ser humano constitui a base da sua valoração ética na medida em que alguém só se sente compelido a respeitar a dignidade de outrem – e, assim, cumprir a norma moral enquanto imperativo – se o fizer por via da razão e na sua autonomia. Sem a mediação da vontade, um valor ontológico não assume o carácter de valor ético (Cf. Gonçalves, 2013).

Ora, a vontade exprime-se na faculdade de autodeterminação do sujeito para elaborar e cumprir livremente a lei universal e quando este está racionalmente orientado para um fim (*Zweck*). Se, desta forma, a dignidade se fundamenta no ser racional do homem, e

⁷ “O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade”. KANT, Immanuel. 2007. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 68.

tendo a moralidade a sua âncora no *a priori* da razão prática, o que dá conteúdo à dignidade do homem é o sujeito transcendental enquanto sujeito prático⁸. Desta forma, a componente finalística - o homem como “fim em si mesmo”- e a “autonomia da vontade” constituem os dois pólos aglutinadores da dignidade humana. Neste enquadramento, os dois grandes desafios históricos da filosofia política pré-kantiana – a efetivação da igualdade e da liberdade políticas – encontram na noção de *dignidade humana* uma tradução concreta da sua busca de afirmação: se todos os seres humanos são fins em si mesmos e, por isso, *iguais*, é a autonomia da vontade – a *personalidade* - que confere *liberdade* à ação. Nas palavras de Kant: “Não basta que atribuamos liberdade à nossa vontade, seja por que razão for, se não tivermos também razão suficiente para a atribuirmos a todos os seres racionais” (2007, p. 95).

Em termos de evolução histórico-jurídica a noção de dignidade humana, poder-se-á afirmar que se assistiu no Ocidente a um processo gradativo na incorporação deste conceito nos ordenamentos jurídicos – como a passagem da ideia de obrigação moral para a de direito positivo o testemunha –, seguindo-se-lhe outras duas, a saber: a dignidade entre iguais e a sua generalização universalista, e a dignidade enquanto afirmação da pessoa como um ser singular e incomparável, acentuando a sua individuação e o seu “valor”. Nestas duas últimas aceções da noção de *dignidade humana*, introduz-se a ideia do *valor absoluto da pessoa* por duas vias complementares: pela via de uma apropriação filosófica da tradição judaico-cristã e pela via kantiana: “no reino dos fins, tudo tem um preço ou uma dignidade. O que tem um preço pode ser substituído por uma outra coisa, um equivalente; pelo contrário, o que é superior a qualquer preço, portanto não permite qualquer equivalente, tem dignidade” (Kant, 2007, p. 96).

A corrente moderna de fundamentação da dignidade humana de cariz kantiana correlaciona *dignidade pessoal e comportamento moral*, prestando-se esta abordagem a múltiplos equívocos, nomeadamente destringar se a dignidade advém do comportamento moral da pessoa como *praxis* ou se da pessoa em si mesma. Como classificar, então, o comportamento imoral de alguém: deixa esse alguém de ter

⁸A formulação do imperativo categórico que melhor exprime esta afirmação é: “Age de tal forma que trates a humanidade tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim e jamais simplesmente como um meio” (KANT, Immanuel (2007). Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 69.

racionalidade para agir responsável e livremente? Nesse caso, muda a propriedade da sua condição ontológica?

Não será o contrário, em que o seu ser pessoa – a sua natureza - constitua a condição de possibilidade para o seu agir moral e autónomo? Mas, como fundamentar a dignidade incondicional do homem a partir do seu ser não absoluto? A dignidade da pessoa pode ser objeto de consenso e de contrato? Em nosso entender, o projeto da autonomia moral kantiana não sustenta a possibilidade de fundamentar a dignidade da pessoa do prevaricador, do tirano, do deficiente mental, dos oprimidos e sem voz... A pessoa tem que ser digna *a priori* e para além de qualquer reconhecimento por parte do outro, inclusivamente por cima da *humanidade abstracta* do formalismo ético de Kant, conforme anotou Max Scheler. Nenhum coletivo, enquanto tal, é fim em si e digno por si, ao passo que a pessoa, ela assim, o é.

Pode indagar-se: a pessoa é digna *porque* deve ser *tratada como um fim-em-si* como afirmava Kant ou, antes, *por ser* digna deve ser considerada como *fim-em-si*, numa perspetiva cristã? *Ser digno* e *ser fim-em-si* são sinónimos? Recusando-se os pressupostos epistemológicos do idealismo transcendental de Kant, Moreno Villa (2003, p. 78) afirma:

“... Por *ser* digna, devemos considerá-la [a pessoa] e *tratá-la* como *fim* em si e ininstrumentalizável. E isso se deve a que *ser digno* e *ser fim em si* não são sinónimos; toda a pessoa *é* fim em si, mas não se *é* pessoa *por ser tratado* como fim em si, mas que devemos tratar a nós e aos outros como fins em si porque somos pessoas, *seres dignos em si*.”

4. Implicações da *dignidade humana* nos Direitos Humanos, nas Políticas de Reconhecimento e na Bioética

4.1. Na esfera ético-jurídica dos Direitos Humanos

Para J. Habermas (2012), a noção de dignidade humana é reconhecida como “fonte moral” onde bebem os conteúdos dos ordenamentos jurídicos que defendem os direitos fundamentais: “a noção de dignidade humana constitui a charneira concetual que liga a moral do igual respeito por todos ao direito positivo e à legislação democrática, de modo a que a sua conjugação permita, em condições históricas favoráveis, o surgimento de uma ordem política baseada na dignidade humana” (*ibidem*, p. 37). Se os direitos

humanos nascem da tensão instável mas fecunda entre, por um lado, uma moral particular interiorizada pelo sujeito, mas carente de justificação racional no espaço público e, por outro, o direito positivo que confere a cada sujeito o estatuto de cidadão mas que, simultaneamente, o obriga ao respeito recíproco pelo outro, isto deve-se à noção de “dignidade humana” que conseguiu ser o grande impulsionador de um processo de mudança que transformou ‘obrigações morais’ em ‘direitos jurídicos’. É esta mudança que permite ao cidadão passar da “dívida moral” ao outro, à “reivindicação legítima” entre iguais no espaço público, permitindo instaurar, do ponto de vista da comunidade política, uma “auto autorização para autodeterminação”, na expressão de Klaus Günther (2009, p. 275ss). Esta referência sublinha, de forma inequívoca, a interdependência recíproca que mantêm entre si dignidade humana, direitos humanos e democracia.

A tarefa da Filosofia da Educação consiste, neste contexto, no labor de uma hermenêutica crítica *das situações-limite* da condição humana, no seu contexto cultural, dando voz aos ‘direitos morais’ daqueles que são desrespeitados e maltratados na sua dignidade. Este reconhecimento social da dignidade humana constrói “uma ponte conceptual entre o conteúdo moral do igual respeito por todos e a forma jurídica dos direitos humanos” (Habermas, 2012, p. 39, nota 19). Fazer avançar, por esta via, a compreensão dos conteúdos empíricos necessários à universalização da dignidade humana é tarefa da Filosofia da Educação, na medida em que “este nexos interno entre dignidade humana e direitos humanos é o único que permite estabelecer aquela ligação explosiva da moral ao direito, na qual é necessário proceder à construção de ordens políticas mais justas” (Habermas, 2012, p. 57).

2. Na esfera das Políticas de Reconhecimento

Como resposta à crescente realidade multicultural, Charles Taylor (1994), no seu ensaio *A Política de Reconhecimento* defende que a falta ou recusa de reconhecimento e/ou um reconhecimento deformado podem ser consideradas formas de opressão e de expressão de desigualdades. Daí a sua defesa do carácter intersubjetivo da identidade definida “em diálogo sobre e, por vezes, contra, as coisas que os nossos outros-importantes querem ver assumidas em nós” (*Sources of the Self*, 1989, p. 53). Essa inevitabilidade da condição dialógica, do ser humano, *relacional* sustenta então a necessidade de uma política de reconhecimento aliada a uma política de diferença. Isto porque, o

universalismo do direito à *igualdade* e à *dignidade* não deve anular a unicidade, autenticidade e originalidade de cada pessoa culturalmente situada. Para compreender estas duas políticas, o autor explora a história de conceitos como a *autenticidade* e *dignidade*, à luz das teorias de Rousseau, Herder ou Stuart Mill.

No contexto das sociedades liberais, as políticas de reconhecimento significam não só uma afirmação intersubjetiva do *Eu situado* (proveniente da esfera privada), mas também revelam a coexistência paradoxal de políticas universais com políticas da diferença (na esfera pública). Sendo certo que o discurso da igual dignidade se transformou, nas sociedades ocidentais, em políticas de igual reconhecimento com o nivelamento de direitos, também é certo que aqui nasce um constrangimento relativamente às políticas da diferença, cuja função é discriminar as múltiplas identidades coexistentes da pessoa portadora de cultura numa determinada comunidade de pertença. Se as políticas da diferença, fundadas na afirmação da identidade, querem impor universalmente o direito à diferença, o paradoxo reside no facto de tais intenções violarem o princípio da não-discriminação presente nas políticas da dignidade. Por outro lado, as políticas da dignidade anulam as identidades de pessoas e grupos na medida em que, a propósito do princípio da neutralidade, promovem a homogeneização das diferenças precisamente a partir de uma relação de poder hegemónico. O debate público entre Charles Taylor e Jürgen Habermas (2007) leva a este último a criticar a orientação individualista das reivindicações das políticas da diferença sugerindo que, na tentativa de equilibrar bem comum e direitos subjetivos, se consiga conciliar o reconhecimento jurídico universal, próprio de uma política da dignidade, e o reconhecimento social e moral fundado numa política da diferença.

3. Na esfera privada e íntima da Bioética

Há quem situe a origem da formação da consciência bioética nos processos de Nuremberga que, analisando as experiências realizadas com os prisioneiros nos campos de concentração, vê neste *holocausto* e na “banalidade do mal” (Hannah Arendt) a oportunidade para a emergência de um marco ético-político decisivo para estabelecer limites a qualquer espécie de violência sobre a vida humana. A evolução da consciência ética da humanidade e a sua transposição para os ordenamentos jurídicos dos Estados explicarão as razões pelas quais o respeito pela vida humana constitui o eixo primordial da reflexão moral contemporânea. E, no entanto, a ambiguidade quanto ao valor da vida

humana subsiste e é testada quotidianamente nas (in)coerências das decisões pessoais e nas (in)consistências das decisões políticas quando, por exemplo, se interroga se a moral da guerra, a pena de morte ou a eutanásia podem convocar o mesmo argumento da *dignidade humana* como fundamento para a sua sustentação.

Se os princípios epistemológicos (formais) da estrutura lógica do discurso bioético, assim como o seu conteúdo, conquistaram já uma razoável estabilidade interdisciplinar na esfera privada da deontologia e ética médicas, o significado da sua inserção na filosofia moral constitui um desafio ainda em aberto no interior do próprio discurso ético quando referido à esfera pública: se desempenha funções meramente descritivo-analíticas, prescritivo-normativa ou meta-ética.

Em todo o caso, na formulação de um juízo de valor para decidir sobre dilemas éticos que emergem nas mais dolorosas situações-limite da condição humana remetem sempre para conceções prévias de realidade/vida (filosofia da natureza/*bios*) e de pessoa (antropologia)⁹. E se a noção de dignidade humana evocada nas decisões reflete a dualidade de posições filosóficas já conhecidas, a saber, a de carácter fortemente racional e filosófica de inspiração kantiana e a outra de cunho teológico-moral da tradição cristã, será sempre necessário atribuir à pessoa um valor intrínseco, trata-la como *fim-em-si-mesma* na ordem da racionalidade razoável¹⁰. Esta coerência testa-se quando o nível ontico – pré-moral, da vida humana – e o nível ético não se confundem mas se requerem e completam no ato de decidir.

Conclusão

Como tivemos oportunidade de demonstrar, a Filosofia da Educação está confrontada com a necessidade de criar pontes de diálogo entre as três mais influentes correntes

⁹ Nas sociedades pluralistas e secularizadas existe uma rejeição óbvia quanto à aceitação de um fundamento único de princípios e valores morais a ter em conta nas decisões sobre situações dilemáticas. Todavia, encontra-se estabilizada uma linguagem comum e um certo acordo quanto aos três princípios que, nestas situações, devem ser conjugados: o da *beneficência* e da não-maleficência, o da *autonomia* e o da *justiça*. Quando, ainda assim, é preciso recorrer a meta-princípios, mobilizam-se aqueles derivados da corrente *utilitarista*, o da *universalização* (I. Kant) e o da *responsabilidade* (H. Jonas).

¹⁰ O Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida (CNECV) contribuiu com o «Documento de trabalho 26/CNECV/99. *Reflexão ética sobre a dignidade humana*» para uma perspetiva plural sobre a dignidade humana, designadamente o resumo do 1.º parágrafo da página 9. Disponível em: http://www.cnecv.pt/admin/files/data/docs/1273058936_P026_DignidadeHumana.pdf. Acedido em 15 novembro de 2014.

fundamentadoras da *dignidade humana*: a vertente racionalista do ser humano veiculada pelo pensamento greco-romano, a ontologização da pessoa na tradição cultural cristã e jusnaturalista e a matriz da filosofia moderna alemã da autonomia do sujeito. O caminho aberto por estas tradições filosóficas pretende conciliar dois planos distintos de fundamentação da noção de *dignidade humana*: uma realidade ontológica representada pelo conceito de *pessoa* – que deve responder à pergunta pelo seu valor – e uma realidade ética- referente à noção de *dignidade* – que escrutina as razões que justifiquem o facto de alguém ser digno. Contemporaneamente, já está disponível um conjunto de propostas filosóficas alternativas veiculadas por autores de referência que rompem com as correntes tradicionais¹¹ tentando superar o impasse ontológico e ético evocado a partir de um paradigma antropológico diferenciador. Para que tal desiderato seja alcançado, há que substituir a semelhança do fundamento metafísico que sustenta as correntes evocadas, quer o *transcendente* de origem divina, quer o *transcendental* proveniente da natureza racional do sujeito de matriz kantiana. Todavia, não se pode esquecer – pelo contrário, há que reafirmá-lo continuamente -, que a pessoa constitui no plano ético e político, na expressão de Max Scheler, o *protovalor* na ordem do mundo. Isto vale dizer que a pessoa encerra um valor *incondicionado e absoluto*, que “não tem preço”, na expressão de Immanuel Kant. Nesse sentido, o valor da pessoa é *protológico* e *protoético*, fundamentando-se na sua dignidade ôntica.

Bibliografia

FULLAT I GÉNIS, Octavi. 2005. *Valores y Narrativa. Axiología educativa de Occidente*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

¹¹ A título de exemplo, menciona-se Richard Rorty que, face à situação epocal de contingência em que se encontra a dignidade humana, propõe um retorno ao pensamento de David Hume (1711-1776), segundo o qual os *sentimentos* (especialmente o da compaixão) e a *utilidade social* constituem o motor da ação moral e a base de defesa de qualquer direito humano (Cf. Rorty, R. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press; Rorty, R. “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”. In: Shute, S; Hurley, S. 1998. *De los derechos humanos*. Madrid: Trotta, pp. 117-136). Uma outra proposta é veiculada por Adela Cortina na obra *Ética de la Razón Cordial* (2007. Oviedo: Ediciones Nobel) quando, partindo da tradição kantiana e da filosofia dialógica da Escola de Frankfurt, sugere uma aproximação à dignidade humana por via das razões do coração e da marca antropológica da vulnerabilidade “Podríamos decir entonces que el vínculo que nos une es el del reconocimiento de nuestra dignidad y, a la vez, de nuestra situación siempre vulnerable?” (pp. 125-126).

- GONÇALVES, J. L. 2013. “Direitos humanos, dignidade humana e acesso ao estatuto de pessoa: o contributo das teorias de reconhecimento”. In *Revista Itinerários de Filosofia da Educação*, N.º 12, 1.º semestre, pp. 69-82. Porto: Ed. Afrontamento.
- GÜNTHER, Klaus. 2009. “Menschenrechte zwischen Staaten und Dritten. Vom vertikalen zum horizontalen Verständnis der Menschenrechte”. In Nicole Deitelhoff/Jens Steffek (orgs.), *Was bleibt vom Staat? Demokratie, Rechte und Verfassung im globalen Zeitalter*. Frankfurt am Main: Campus, pp. 259-280.
- HABERMAS, Jürgen. 2012. *Um ensaio sobre a constituição da Europa*. Lisboa: Edições 70 (*Essay zur Verfassung Europas*. Trad. port. de Marian Toldy e Teresa Toldy: Berlin: Suhrkamp, 2011).
- HABERMAS, Jürgen. 2007. *A inclusão do Outro – estudos de teoria política*. 3.ª Edição. São Paulo: Edições Loyola [Original de 1996. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp].
- LIMA VAZ, Henrique C. 1998. “Democracia e Dignidade Humana”. *Revista Síntese*, N.º 44, pp. 11-25. Belo Horizonte: FAJE.
- KANT, Immanuel. 2007. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.
- KLEIN, Ver Z. 1968. *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*. Paris: Vrin.
- MORENO VILLA, Mariano. 2003. *Filosofía. Vol. III: Ética, Política e Historia de la Filosofía*. Sevilla: Editorial Mad, S. L.
- MCCRUDDEN, Christopher. 2008. “Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights”. In *The European Journal of International Law*, Vol. 19. N.º. 4, pp. 655 – 724.
- PANIKKAR, Raimon. 2006. *Paz e Interculturalidade. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder.
- TAYLOR, Charles. 1998. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget (Ed. original de 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Trad. port. de Marta Machado)
- TAYLOR, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Harvard: University Press.
- TIEDEMANN, Paul. 2007. *Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung*. Berlin: BWV.