

## Considerações em torno de uma concepção exigente da dignidade humana

## Considerations around a demanding conception of human dignity

Ricardo Rojas Fabres\*

**Resumo:** O trabalho discute questões relativas ao conceito de “dignidade humana”, sugerindo a interpretação de que tanto o paradigma tradicional quanto o paradigma contemporâneo são limitados do ponto de vista político-social. Nesse sentido, após mapear o conteúdo da ideia normativa de dignidade, a partir de Oliver Sensen, apresenta-se uma concepção que herda do jovem Marx a ideia de um “funcionamento autenticamente humano” - nos termos de Martha Nussbaum. O trabalho utiliza o procedimento dialético como método, desdobrando o tema central a partir de uma análise ontológica baseada no materialismo-histórico. Desse modo, o argumento central do trabalho é que a realização da dignidade humana está profundamente vinculada à realização das capacidades humanas.

**Palavras-chave:** Dignidade. Justiça. Marx.

**Abstract:** This paper discusses issues related to the concept of “human dignity”, suggesting the interpretation that both the traditional paradigm as the contemporary paradigm is limited to the political and social point of view. In this sense, after mapping the contents of the normative idea of dignity, from Oliver Sensen, we present a conception that inherits the young Marx the idea of a “authentically human functioning” – in the terms of Martha Nussbaum. The work uses the dialectical procedure as a method, exploring the central theme from an ontological analysis based on the historical-materialism. In this way the central argument of the paper is that the realization of human dignity is deeply linked to the realization of human capabilities.

**Keywords:** Dignity. Justice. Marx.

Recebido em: 29/07/2014. Aceito em 02/09/2014

---

\* Doutorando em Filosofia (UFRGS) e bolsista do CNPq. E-mail: ricardorojasfabres@gmail.com

## Introdução

A questão da Dignidade Humana ocupa não apenas um lugar central no debate sobre justiça, mas também desempenha um papel político. Está, sem dúvida, no centro de um debate teórico sobre a realização de diferentes princípios normativos, ao mesmo tempo em que exerce uma significativa influência na orientação da prática política. Atualmente, por exemplo, convencionou-se afirmar que os homens e mulheres possuem na dignidade intrínseca à sua existência o fundamento para a reivindicação de um conjunto de direitos que podemos considerar como humanos. É bem verdade, no entanto, que esta noção de dignidade como valor intrínseco não foi unânime ao longo da história, como será demonstrado a seguir. De qualquer forma, é natural que qualquer teoria que pretenda refletir sobre as normas do agir humano, sobre o que é justo e injusto ou sobre o que é desejável para o ser humano, deve dispor, ao menos minimamente, de uma determinada explicação dos motivos pelos quais o ser humano possui uma dignidade e porque ela deve ser respeitada. Assim, seguindo o caminho de Oliver Sensen (2011), serão apresentadas duas concepções distintas de Dignidade.

Primeiramente será apresentada a ideia já mencionada de que o ser humano possui uma dignidade intrínseca à sua existência – uma ideia que, especialmente após as experiências totalitárias da primeira metade do século XX, mostra-se como hegemônica. A seguir, discute-se a concepção que Sensen denomina de “paradigma tradicional”, que fundamenta a dignidade a partir de uma determinada posição especial que o homem ocupa na natureza de acordo com suas capacidades superiores em relação aos outros animais. Expostos estes dois momentos, será explorada uma abordagem diferente para fundamentar uma concepção politicamente exigente de dignidade. O ponto de partida para essa análise está nos escritos do jovem Marx, onde o autor apresenta uma concepção específica das características que constituem o ser do homem, isto é, sua própria essência humana. Isto significa, portanto, compartilhar a constatação de Agnes Heller (1982) e Gyorgy Márkus (1974) sobre a essência humana como uma realização gradativa das possibilidades imanentes aos seres humanos e não como tudo que sempre esteve presente na

humanidade. Da mesma forma, será compartilhada a ideia de Martha Nussbaum (2007) que encontra nos textos juvenis de Marx a ideia de um funcionamento plenamente humano. O que será problematizado, neste sentido, é que a noção de Marx acerca da dignidade humana está diretamente relacionada à capacidade humana de realizar uma essência pela qual este ser humano difere-se dos demais seres naturais.

Por fim, será sugerido que essa concepção politicamente exigente da dignidade humana, se entendida de forma adequada como uma negação dos pressupostos liberais, é uma concepção consideravelmente mais abrangente do que as noções tradicional e contemporânea. Assim, sendo razoável o argumento apresentado no capítulo anterior, supõe-se que a realização plena da Dignidade Humana é incompatível com a lógica econômica das sociedades hegemônicas pelo trabalho alienado, especialmente com a sociedade fundada pelo modo de produção capitalista. Em que pese este trabalho reúna considerações preliminares sobre o tema e, portanto, não tenha a intenção de ser conclusivo na discussão proposta, pretende-se demonstrar que uma concepção exigente de dignidade apenas pode ser realizada em uma sociedade humanamente emancipada, conforme expressão de Marx (2010).

Do ponto de vista metodológico, o trabalho assume o procedimento materialista histórico e dialético, que se caracteriza como um movimento de apreensão da realidade a partir da superação fenomênica do objeto. Essa superação, por sua vez, passa pela desconstrução de uma lógica formal cuja origem está no princípio grego de não-contradição - onde o contraditório emerge como falsidade. É mérito de Kant perceber as contradições imanentes ao pensamento humano, mas foi Hegel quem operou uma transformação epistemológica em torno da importância das contradições. Com isso, Hegel redefiniu, em termos de categorias lógicas, a relação entre sujeito e objeto, cuja compreensão mais geral se dá através da totalidade. Desse modo, a característica primordial da dialética marxista tem como ponto de partida a noção de conhecimento totalizante - reorganizado, a partir de Hegel, em termos histórico-sociais.

## Enfoques hegemônicos sobre a Dignidade Humana

Em seu livro *Kant on Human Dignity*, Oliver Sensen apresenta dois paradigmas usuais da dignidade: o “paradigma contemporâneo” e o “paradigma tradicional”. O primeiro, como mostra o autor, pode ser encontrado, por exemplo, nos documentos da Organização das Nações Unidas (ONU), especialmente na *Declaração Universal dos Direitos do Homem*. O segundo, denominado por Sensen de “paradigma tradicional”, apresenta uma concepção de dignidade historicamente destacada e que pode ser compreendida a partir das ideias de Cícero, Leão Magno e Pico Della Mirandola. Há nos dois exemplos, uma diferença evidente quanto à fundamentação da dignidade como um valor intrínseco ao ser humano ou como um valor relativo à determinada posição de superioridade.

Atualmente, a noção acerca da dignidade pode ser compreendida como um valor inerente a todos os seres humanos e, portanto, como um conceito com fortes implicações morais. Não por acaso, costuma-se justificar a necessidade de respeito de uma pessoa para com a outra devido a sua dignidade. Como afirma Sensen (2011), “a dignidade hoje é amplamente concebida como uma propriedade de valor inerente com base na qual se pode reclamar o respeito dos outros” (p. 54). De fato, esta concepção de *dignidade como valor inerente aos seres humanos* pode ser ilustrada a partir de documentos oficiais e políticos, como a *Carta das Nações Unidas* e, no caso do Brasil, a própria Constituição Federal, que define a “dignidade da pessoa humana” como fundamento do Estado Democrático de Direito.

De uma forma geral, esta ideia de equivalência entre existência humana e dignidade humana parece derivar de uma ideia absoluta – uma propriedade metafísica de valor imutável e independente (Sensen, 2011). Sua única exigência, portanto, seria a *humanidade* de quem a possui. Assim, em linhas gerais, o argumento daqueles que defendem a dignidade como um valor incomensuravelmente superior pressupõe que os seres humanos possuem, naturalmente, características elementares que constituem aquela *humanidade* já mencionada. Uma importante ilustração deste paradigma pode ser encontrado

no preâmbulo da Declaração Universal da ONU de Direitos Humanos:

Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente e dos direitos iguais e inalienáveis de todos os membros da família humana é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo [...]. Agora, pois a Assembléia Geral proclama a presente Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Não há neste, tampouco nos demais documentos da ONU, uma justificação para o entendimento da dignidade como *inerente aos seres humanos*. De qualquer forma, o que por ora podemos interpretar é que, como defende Nussbaum (2012, p. 47), todas as pessoas gozam de uma dignidade humana inalienável que deve ser respeitada pelas leis e pelas instituições. Ou, conforme Taylor, esta noção consiste “num sentido universalista e igualitário que nos permite falar da ‘dignidade [inerente] dos seres humanos’ ou de dignidade do cidadão” (2000, p. 242). Esta é, a julgar tanto por sua aplicação jurídica quanto por sua influência no debate contemporâneo, a noção de dignidade mais importante na atualidade.

Entretanto, uma forma de compreendê-la melhor talvez seja apresentando uma outra concepção não menos influente, que Oliver Sensen (2011) denomina de “paradigma tradicional”. Esta denominação refere-se a uma concepção específica, apresentada por Sensen (2011) como dominante durante a maior parte da história da filosofia. A estrutura argumentativa desta concepção supõe que o ser humano ocupa uma posição superior no universo – posição esta da qual decorre sua dignidade. No entanto, segundo a concepção tradicional, esta *dignidade inicial* não coincide necessariamente com a *realização* desta dignidade. Neste sentido, a *dignidade realizada* é uma obrigação moral do sujeito portador de uma dignidade inicial. Um exemplo ilustrativo da concepção tradicional é Cícero.

O ponto de partida de Cícero é a superioridade dos seres humanos em relação aos outros animais. Neste caso, o que fundamenta a dignidade é a *racionalidade humana*, isto é, a capacidade do gênero humano de agir racionalmente. Para Sensen (2011), Cícero parte de uma descrição da natureza humana para, então, pressupor a moralidade compatível com esta natureza. Ou seja, o homem, diferente dos outros

animais, *possui razão* (descrição) e, além disso, *deve agir de acordo com esta razão* (obrigação). É possível visualizar, portanto, que a obrigação moral, neste caso, deriva diretamente de uma premissa teleológica. A propósito, para Sandel (2012, p. 140), esta é também a visão de Kant, segundo a qual a *razão* e a *liberdade* constituem a superioridade humana em relação à existência meramente animal.

A filosofia cristã não deixou de se apropriar destas premissas, embora adequando de acordo com sua finalidade. Tomás de Aquino, por exemplo, admitia a natureza racional do ser humano como motivo pelo qual a existência humana singular poderia ser considerada como uma *pessoa* dotada de particularidades. Como explica Tomás de Aquino (2001, p. 327) “[...] dado que viver de acordo com a natureza humana é de máxima dignidade, todo indivíduo de natureza racional é chamado de pessoa<sup>1</sup>”. Ou seja, a elevação do ser humano na natureza, desta forma, estaria diretamente ligada a esta natureza racional que constitui a *pessoa*. Mas, apenas acrescentando o elemento divino é que Tomás de Aquino concebeu a efetiva superioridade humana: a racionalidade, dotada da graça divina, o transformava em criação – uma ideia exemplar que Deus tinha do homem.

Segue Tomás de Aquino (2001, p. 297):

[...] pode-se dizer que a felicidade é o fim último da natureza racional. Mas ser o fim último da natureza racional é algo que só pertence a Deus. Então a única bem-aventurança dos bem-aventurados é Deus<sup>2</sup>.

Argumento semelhante está em Leão Magno, como observa Oliver Sensen (2011). Segundo Leão Magno *apud* SENSEN (2011, p. 158)

[...] se refletirmos sobre o início da nossa criação com fé e sabedoria vamos chegar à conclusão de que os seres humanos foram formados de acordo com a imagem de Deus [...].

<sup>1</sup> Tradução livre. No original (c.29 a4): “como quiera que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado de persona”

<sup>2</sup> Tradução livre. No original (c.26 a2-3): “la bienaventuranza es el fin último de la naturaleza racional. Pero ser el último fin de la naturaleza racional es algo que solo le corresponde a Dios. Luego la única bienaventuranza de los bienaventurados es Dios”.

Nossa raça tem a sua dignidade de natureza, enquanto a figura de bondade divina continua a ser refletida em nós como em uma espécie de espelho.

Isto é, o homem é dotado de uma racionalidade que faz parte da criação divina. Ao mesmo tempo, deve comportar-se de acordo com esta racionalidade, dado que sua natureza deriva da semelhança com Deus. Em suma, embora esta reflexão seja mais uma hipótese do que uma tese, é possível perceber a diferença entre os dois padrões argumentativos como uma substituição terminológica entre elementos igualmente metafísicos. No primeiro caso, baseia-se em um valor inerente que não pode ser definido senão derivando-o da evidência de que o homem é um *ser digno* – pelo fato de ser é um *ser humano*, é um *ser possuidor de dignidade*. No segundo caso, o homem é um ser superior na natureza e, portanto, sua superioridade diante dos outros animais o torna um *ser naturalmente possuidor de dignidade*. Neste caso, no entanto, sua dignidade só pode ser realizada de fato ao passo em que este ser *comporta-se como* um possuidor de dignidade.

### Em torno de uma concepção politicamente exigente

A partir de agora, será argumentado que ambas as concepções de dignidade apresentadas não são concepções *politicamente exigentes*. Por outro lado, será apresentada uma concepção de dignidade que, suponho, seja mais abrangente. Em síntese, esta concepção fundamenta-se em um *funcionamento plenamente humano* (NUSSBAUM, 2012), isto é, um conjunto maior de capacidades e necessidades pelas quais os seres humanos se diferenciam de outros animais (MARX, 2004). A proposta de investigar uma concepção alternativa parte de um pressuposto semelhante às teorias já mencionadas: a singularidade do gênero humano. Neste sentido, portanto, admite-se que o ser humano possui algumas características pelas quais se torna possível falar de uma particularidade genérica e, portanto, de uma “dignidade humana”.

A primeira constatação, e também mais abrangente, é que o ser se efetiva humano pelo trabalho – sendo esta uma determinada e específica forma de intercâmbio entre ele e a natureza.

Antes disso, no entanto, o *ser humano* é um *ser natural*. Natural porque, assim como o sol é uma necessidade de primeira ordem para a planta, a natureza o é igualmente para o homem - no sentido de que as carências humanas apenas podem ser supridas pelos objetos que estão fora de si. Como afirma Sérgio Lessa (2012, p. 25). “[...] é no trabalho que se efetiva o salto ontológico que retira a existência humana das determinações meramente biológicas”.

Mas *trabalho* não deve ser entendido no sentido de uma atividade produtiva e sim no sentido de um *trabalho livre e consciente*. Ou seja, a relação do animal com a natureza é, embora mediada por uma atividade produtiva, uma relação limitada porque retira da natureza o objeto que supre sua carência biológica mais imediata. Está, portanto, preso a esta carência. O homem, por outro lado, em sua atividade consciente produz universalmente, visto que produz enquanto gênero e conforme uma série de particularidades propriamente humanas. Assim, defronta-se livremente com o resultado de sua atividade produtiva, de modo que, diferente dos animais, esta configura-se como sua obra – como o resultado prático da transformação objetiva da natureza pelo trabalho.

Contudo, este processo não é acessível para o ser natural, apenas para o ser humano. E o motivo pelo qual se torna possível fazer esta distinção é, precisamente, o fato de que a consciência também é um traço ontológico do ser humano. Deste modo, é pela consciência que primeiramente o homem difere-se dos animais, mas é no trabalho que esta diferença é efetivada, isto é, “na produção dos seus meios de vida” (MARX, 2007, p.87) o homem diferencia-se enquanto gênero. A consciência inicial do homem, neste sentido, apenas será desenvolvida por meio da produtividade, das novas necessidades que surgem desta relação com a natureza e, principalmente, do aumento populacional (idem).

Esta constatação é fundamental. Primeiramente porque torna-se possível afirmar que não é apenas o “trabalho” a categoria fundante do ser social, mas é o trabalho enquanto atividade consciente, livre das determinações biológicas. Se o homem é um ser humano, isto se dá pelo trabalho consciente. Se dá pelo fato do homem ser potencialmente capaz de planejar, antecipar e idealizar a sua objetivação da

natureza. Além disso, quando apropria-se de objetivações anteriores, da história, das tradições e da própria evolução dos meios e métodos de produção, o produto deste trabalho humano não é outra coisa senão um produto social, determinado, em primeira instância, pelas condições criadas antes da sua produção.

Também por isso, ao afirmar que o primeiro pressuposto da humanidade é a existência de indivíduos vivos, Marx (2007, p. 87) conclui que “o primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza”. Como explica Marx (2004, p. 84):

Fisicamente o homem vive somente destes produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc. Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo inorgânico.

Para Marx, a natureza é uma espécie de extensão do corpo humano, um “corpo inorgânico”. Não é possível, evidentemente, concebê-la como parte do corpo natural do homem, porém sem ela tampouco seria possível conceber a existência humana. Neste ponto, Marx compreende que a existência dos objetos naturais é independente da consciência do homem, muito embora não se possa supor nenhuma relação de independência entre o ser social e o ser natural, como observa Lukács (1979, p. 17). Esta constatação, como vimos, está diretamente relacionada ao fato de que a relação humana com a natureza não se resume à adaptação externa aos objetos naturais. Pelo contrário, é possível afirmar a universalidade como traço característico do ser humano precisamente porque o homem, o ser natural que tornou-se humano, é capaz de atuar na natureza, modificá-la e transformá-la em produto social.

De uma forma muito resumida, portanto, pode-se apresentar as características do ser humano como sendo, essencialmente, o trabalho, a consciência, a sociabilidade, a universalidade e a historicidade. Ou, em outras palavras, o *ser humano* é um *ser natural*, que através do trabalho consciente idealiza a natureza em objetos de seu consumo, tornando-a uma extensão inorgânica do seu próprio corpo. Além disso, este *ser humano* parte sempre de condições que são anteriores a

ele, construídas através da história do seu próprio gênero. O *ser humano*, deste modo, não é apenas um ser racional, mas um *ser social, consciente, universal e histórico*.

### A dignidade humana como valor moral no jovem Marx

Com base no apresentado no capítulo anterior é possível perceber o ser humano como fundamento da análise da realidade concreta, da crítica ao caráter contraditório da sociedade burguesa e da possibilidade de uma emancipação efetivamente humana. O de partida, nesse sentido, é a investigação das interconexões recíprocas que formam o complexo de complexos que constituem a totalidade social. Essa posição epistemológica assumida por Marx o conduziu à reflexão sobre o ser humano, considerando esse o pressuposto vivo de todo o processo de produção e reprodução social. O impacto dessa reflexão, do ponto de vista ético, se traduz na conclusão de Vázquez:

[...] o homem é o fundamento da moral, quer dizer, produz moral enquanto ser livre (irreduzível à casualidade natural) e social (não contraposta sua qualidade social ao indivíduo, posto que o indivíduo é um ser social (VÁZQUEZ, 1997, p. 402).

Do ponto de vista epistemológico, a distância que separa Marx da tradição filosófica anterior é considerável. Afinal, a investigação da gênese ontológica do ser humano prioriza a compreensão do conjunto de propriedades objetivas que caracterizam o valor intrínseco ao ser social, fundamentando de forma igualmente objetiva a *moral dos homens*. Isso porque, segundo Marx (2005, p. 151), “[...] a raiz, para o homem, é o próprio homem”, de modo que podemos interpretar, como Vázquez (1997), que a raiz da moralidade, o *valor*, está no próprio homem. Esse ponto de vista difere, como mostra Lukács<sup>3</sup>, das teorias segundo as quais

[...] o dever-ser se apresenta como algo separado— subjetiva e objetivamente — das alternativas concretas dos homens: à luz de tal absolutização da razão moral, essas alternativas aparecem como meras encarnações, adequadas ou inadequadas, de preceitos absolutos que, enquanto tais, são transcendentais ao Homem.

Desse modo, o traço distintivo da abordagem marxiana em relação às anteriores, pode ser resumida no fato de que, para Marx, por um lado, o universo de valores não antecede o indivíduo humano tampouco é independente de sua *práxis* e, por outro, os valores não podem ser considerados preceitos absolutos que se impõem ao ser humano de forma independente das circunstâncias práticas. A atitude de Marx para com essas formas a-históricas de fundamentar os valores culmina na sua abordagem ontológica sobre a passagem do ser natural para o ser natural humano, como vimos no primeiro capítulo. Ou, nas palavras de Marx:

Um ser só se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva sua existência a si mesmo. Um homem que vive dos favores de outro se considera como um ser dependente. Mas eu vivo completamente dos favores de outro quando lhes devo não apenas a manutenção da minha vida, mas quando ele, além disso, ainda criou a minha vida; quando ele é a fonte da minha vida, e minha vida tem necessariamente um tal fundamento fora de si quando ela não é minha própria criação. A criação é, portanto, uma representação (*Vorstellung*) muito difícil de ser eliminada da consciência do povo. O ser-por-si-mesmo (*Durchsichselbstsein*) da natureza e do homem é inconcebível para ele porque contradiz todas as probabilidades da vida prática. (MARX, 2004, p. 113).

Assim, podemos dizer que o valor moral, em Marx, será encontrado na própria produção e reprodução da vida social e não em qualquer ideal transcendente. Mais especificamente, será encontrado na orientação da *práxis*, enquanto conjunto de finalidades vislumbradas pelas ações humanas em circunstâncias concretas. A relação entre *valor* e *dever-ser*, nesse caso, é evidente: estabelecido o *valor* orientador da ação humana,

<sup>3</sup> Não existe uma tradução do capítulo sobre o trabalho da Ontologia do Ser Social. Nesse caso, utilizamos a tradução ainda não publicada e produzida por Ivo Tonet e Mario Duayer. Disponível em: <http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Lukacs,%20Georg/O%20TRABALHO%20-%20traducao%20revisada.pdf>.

esse desdobra-se subjetiva e objetivamente na forma de um *dever-ser* necessário para sua concretização. Sob essa estrutura de argumentação, como já vimos, é natural que teorias normativas se preocupem em fundamentar a natureza do valor ou, em outros casos, as propriedades objetivas do agente moral. No caso de Marx, a interpretação aponta para um critério ontológico fundante, de modo objetivo, da dignidade humana como valor moral intrínseco.

Essa fundamentação normativa ocorre com base no metabolismo social entre o homem e a natureza. Ele deriva, diretamente, de sua noção de “riqueza genérica”. Como afirma Mészáros (2002b, p. 168), esse é “[...] o critério que deve ser aplicado a avaliação moral de toda relação humana e não há outros critérios além dele”. Esse caráter, supostamente independente de juízos de valor, serve de base para qualquer pretensão teórica em relação a uma ética marxista. De forma direta, percebe-se isso na afirmação de Marx:

Vê-se como o lugar da riqueza e da miséria nacional-econômicas é ocupado pelo homem rico e pela necessidade humana rica. O homem rico é simultaneamente o homem carente de uma totalidade da manifestação humana da vida (MARX, 2004, p. 112).

Nesse sentido, a primeira consideração a fazer à crítica a respeito da forma como a categoria *riqueza* é concebida pela economia política – isto é, a abundância ou ausência de bens econômicos. Marx presume, dessa forma, a partir da negação dessa abordagem tradicionalmente burguesa, a superioridade do sentido humano das categorias miséria e riqueza – ou seja, considera a *riqueza* como a necessidade humana rica. Ao mesmo tempo, ele relaciona essa *riqueza* com a “totalidade da manifestação humana da vida” (idem), fazendo dessa manifestação o valor moral por excelência. Podemos afirmar, portanto, que para Marx o valor moral do ser humano é constituído por um conjunto de elementos que formam uma totalidade – a “totalidade da manifestação humana”. Assim, conclui Mészáros (2002b, p. 169), para Marx “[...] nada é digno de aprovação moral a menos que contribua para a realização da atividade vital do homem como necessidade interior”. Nessa perspectiva, pode-se considerar como *valor* “tudo o que pertence ao ser específico do homem e contribui direta ou indiretamente

para o desenvolvimento desse ser específico” (HELLER, 1985, p. 23).

Assim, ainda que esse valor humano seja próprio do ser social em todas as sociedades, independente da configuração econômica, social e cultural dessas sociedades, a validade *para-si* do valor não é possível nas sociedades hegemônicas pelo trabalho alienado e pela alienação. Nesse contexto, as sociedades de classe, como mostra Márkus (1974, p. 64), o valor humano possui um caráter “em-si”, abstrato. Portanto, revela a contradição entre a existência e a essência humanas. Por isso, a revolução social possui como tarefa a retomada da validade *para-si* do valor humano. Nas palavras do próprio Marx,

[...] uma revolução social se situa do ponto de vista da totalidade porque [...] é um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo singular real, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana (MARX, 2010b, p. 75).

Nessa direção, a abordagem de Marx abre caminho para duas interpretações distintas, mas não excludentes sobre o tipo de moralidade presente nos textos juvenis do autor. Por um lado, percebe-se a semelhança com a tradição kantiana, para quem a dignidade está relacionada com a ideia de que o homem de uma maneira geral existe como um fim em si mesmo. Essa é também a interpretação de Peffer (1990). A semelhança se torna mais clara quando se analisa o modo pelo qual Marx estabeleceu, via negação, uma apreciação ética do capitalismo nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Por outro lado, no que diz respeito à realização ou desenvolvimento da “totalidade da manifestação humana”, Marx se aproxima da tradição aristotélica, segundo a qual interessava descobrir o tipo de vida mais adequada para um ser humano. Essa é a leitura de Brenkert (2010, p. 31), que considera “a abordagem marxiana da moral semelhante a dos gregos, para quem a natureza da virtude ou excelência humana era a questão central da moralidade”.

Diante disso, a questão permanece em aberto. Na próxima seção, ao discutir as implicações do terceiro capítulo da dissertação para a relação entre revolução e ética nos textos do

jovem Marx, o objetivo dessa dissertação está em demonstrar como o autor, via negação, respalda a tese da fundamentação ontológica da dignidade humana. O argumento será o seguinte: na crítica de Marx ao capitalismo, ele incorporou a noção de que a dignidade humana é um valor moral e incorporou também o imperativo kantiano de que o homem existe como um fim em si mesmo. Esse argumento se baseia, como já foi afirmado, na estrutura da crítica marxiana, isto é, na negação dos pressupostos que possibilitam a existência da alienação como fenômeno social (propriedade privada, exploração, etc.). De uma forma geral, pretende-se apresentar o caminho que leva Marx afirmar, na última obra de sua fase juvenil, que a burguesia, enquanto classe dominante, “fez da dignidade pessoal um simples valor de troca” (MARX, 1998, p. 42).

### Por que uma concepção exigente?

Se entendermos a *racionalidade* como fundamento da dignidade ou a dignidade como um *valor intrínseco*, a manutenção desta dignidade está diretamente ligada à manutenção da vida humana. O *ser humano vivo é um ser racional e*, portanto, possuidor de dignidade. Seguindo este raciocínio, ainda que em condições materiais degradantes, o ser humano permanece possuidor de sua dignidade. Neste sentido, por exemplo, um ser humano censurado em suas liberdades políticas, religiosas e civis ou então um ser humano que vive abaixo da linha da pobreza não viveria em condições *indignas* – talvez, apenas, em situação de desvantagem perante os demais seres humanos que não vivem nesta situação.

Em outras palavras, as concepções apresentadas anteriormente não podem fundamentar, senão de forma arbitrária, um *respeito humano* entre os membros de uma sociedade. Não seria possível, a menos que arbitrariamente, supor que da racionalidade humana deriva a necessidade religiosa e, portanto, o direito à liberdade religiosa, por exemplo. Da mesma forma, a menos que suponhamos o ser humano como um *ser essencialmente político*, sua dignidade não pressupõe a necessidade de liberdades políticas. Precisamente por isso, supõe-se que seja necessário a descrição do que seria um *funcionamento autenticamente humano* (NUSSBAUM, 2004) para fundamentar o que seria uma vida

*de acordo com esta dignidade humana e*, desta forma, o que seria uma *violação da dignidade* ou uma *condição de vida indigna*.

Como mostra Nussbaum (2004, p. 170)

A dignidade não é algo que possa definir-se de forma prévia e independente das capacidades, mas que se encontra de certo modo imbricada nelas em sua definição.

Assim, pois, compreende-se uma *vida digna* como uma vida de acordo com as *capacidades humanas*, de modo que o objetivo torna-se então desvendar os requisitos para a realização destas capacidades. Para Marx (2004; 2007), por exemplo, o requisito consiste justamente na *riqueza genérica* do ser humano, quer dizer, nas suas *capacidades humanas elementares*. Mais ainda, como observa Agnes Heller (1999, p. 40), para Marx “[...] o pressuposto da riqueza humana constitui a base para a livre manifestação de todas as capacidades e sentimentos humanos, quer dizer, para a manifestação da livre e múltipla atividade de todo o indivíduo”. Deste modo, como insistem Heller (1982) e Nussbaum (2004), é necessário conceber a total interconexão entre capacidades e necessidades humanas. Isto significa que

[...] as ‘capacidades básicas’ dos seres humanos geram sempre uma exigência moral: a exigência moral de desenvolvê-las e integrá-las em uma vida plena, não atrofiada (NUSSBAUM, 2004, p. 278).

Se trata, portanto, não apenas de *respeitar a dignidade humana* mas oferecer as condições materiais para que possa ser *realizada a dignidade humana* de acordo com as *capacidades humanas*. Ou seja, antes de um fundamento para a exigência do respeito, a dignidade humana implica em uma exigência própria: a sua realização. Seria impossível neste ponto negar que, com base na reflexão ontológica proposta por Marx, o ser humano é, essencialmente, carente de necessidades e que estas necessidades estão de acordo com as capacidades que o ser humano possui (Heller, 1999; 1982). A dignidade humana, desta forma, exige que tanto as capacidades sejam fomentadas quanto aquelas necessidades sejam supridas. Ou, nas palavras de Sen (1993, p. 313-334), refere-se a uma concepção de sucesso da vida humana “em termos de cumprimento das atividades humanas necessárias”.

Ainda sobre a questão das necessidades é importante destacar que uma parte importante do projeto marxiano diz respeito ao fato de o ser humano construir, conforme o desenvolvimento de suas capacidades, novas necessidades. É assim, segundo Márkus (1974), que o homem se apropria das forças da natureza e do conhecimento produzido pelo gênero, tornando-se cada vez mais universal. Agnes Heller discutiu longamente sobre esta questão (HELLER, 1982; 1985; 1999), muito embora talvez não seja o momento de aprofundá-la. O importante, por outro lado, é destacar que uma concepção politicamente exigente de dignidade deve levar em conta, também e principalmente, as necessidades humanas produzidas de acordo com suas capacidades.

Isto significa que, conforme esta concepção de dignidade, quando a comunidade não fomenta as capacidades humanas ela ao mesmo tempo não realiza a dignidade dos indivíduos. Ou, nas palavras de Nussbaum (2004, p. 342), podemos dizer que está se provocando “uma morte prematura: a morte de uma forma de florescimento que foi julgada como merecedora de respeito e admiração”. Ou seja, a própria dignidade humana que, em algum momento, fora merecedora de respeito não está sendo fomentada e, portanto, não haveria motivo para exigir respeito deste (e para este) indivíduo. Portanto, esta concepção de dignidade já mencionada como sendo uma concepção *politicamente exigente*, pressupõe a solidariedade entre os membros de uma comunidade: sua realização *depende da comunidade*, pois o indivíduo *é a comunidade*.

### O capitalismo como obstáculo para a dignidade

A *noção de ser humano* apresentada anteriormente baseia-se na constatação de que o homem é um ser que efetiva sua consciência pelo trabalho, é essencialmente social e cujos objetos de consumo estão fora de si - precisamente na natureza, como mostra Marx (2004), Lukács (1974) e Meszáros (2010). Mais adiante argumentei, baseado em Nussbaum (2004) e Heller (1999), que uma concepção exigente de dignidade deveria levar em conta as capacidades e necessidades autenticamente humanas e que, neste sentido, se justificaria a realização da dignidade como uma exigência moral.

O que será sugerido agora é que o capitalismo enquanto modo de produção hegemônico não é compatível com a realização plena de uma concepção exigente de dignidade. Para tentar confirmar esta hipótese, a argumentação será composta, basicamente, por três pontos. Isto é, o capitalismo 1) afasta o ser humano de sua comunidade genérica; 2) desumaniza o trabalho humano; 3) trata o homem como um meio. Como pode ser notado, estas constatações (não necessariamente corretas, pois esta é uma consideração preliminar) derivam do conceito de *ser humano* apresentado.

### O ser humano como mônada isolada

Certamente o conceito de indivíduo aqui apresentado não assemelha-se ao conceito de indivíduo das teorias contratualistas, por exemplo. Por isso, é importante destacar que a ideia de *natureza humana* aqui não pressupõe que os homens são lobos dos próprios homens, como queria Hobbes, ou pessoas preocupadas em promover seus próprios interesses, como supôs Rawls (2000). Tampouco que entre os seres humanos existe uma sociabilidade insociável, nos termos de Kant (HOFFE, 2003). Assim, na reflexão antropológica proposta por Marx e, mais tarde por Lukács, a única consideração verificável em relação aos atributos humanos é o fato de o homem ser, essencialmente, um ser social<sup>4</sup>. O capitalismo, por sua vez, concebe o homem separado de sua comunidade. Como mostra Marx (2010, p. 50), referindo-se aos *direitos humanos*:

[...] muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta. (MARX, 2010, p. 50)

<sup>4</sup> Não seria o caso de retomar as questões relativas à antropologia marxiana, no entanto, em linhas gerais, podemos dizer que a sociabilidade do homem deriva, especialmente, do fato de que o *indivíduo* não é um *indivíduo humano* se não apropria-se das capacidades, ideias, experiências, etc, dos indivíduos que o antecederam e que convivem com ele.

Neste sentido, a liberdade é o direito de não prejudicar o outro, é a realização do homem enquanto “mônada isolada recolhida dentro de si mesma” (MARX, 2010, p. 49). E disto Marx concluirá que o *direito à liberdade* torna-se o obstáculo para a efetivação de sua liberdade, visto que o direito do homem à liberdade se baseia na separação do homem em relação ao seu semelhante. Em contraposição a isto, em *A ideologia Alemã*, o autor afirma:

[...] apenas na coletividade [de uns e outros] é que cada indivíduo encontra os meios de desenvolver suas capacidades em todos os sentidos; somente na coletividade, portanto, torna-se possível a liberdade pessoal. (MARX, 1987, p. 116-117)

Constatação inversa pode ser verificada na formulação das teorias tradicionais da justiça, onde supõe-se que a liberdade individual deve ser maior conforme menores forem as limitações impostas pelos outros, ou, na interpretação de Honneth (2009), *quanto mais independente o indivíduo seja de seus parceiros de interação*. O capitalismo, desta forma, apoiado na ideia “segundo a qual os vínculos sociais em geral devam ser tidos como limitações da liberdade individual” (HONNETH, 2009, p. 349), estabelece como direito do *ser humano* a separação de sua própria comunidade.

Esta exigência de *liberdade enquanto separação*, observada nas constituições burguesas onde a dignidade aparece como um valor intrínseco ao ser humano, só pode derivar de uma concepção estreita do próprio ser humano. Pois do contrário o *direito à separação* seria incompatível com um ser “que encontra uma profunda realização nas relações políticas, sobretudo nas relações caracterizadas pela virtude da justiça” (NUSSBAUM, 2004). Precisamente por isso, por apoiar-se na ideia de que *autonomia* significa ausência de obstáculos para a realização de um plano individual de vida, uma *concepção politicamente exigente* da dignidade não seria realizável no capitalismo – pois é incompatível com a *sociabilidade natural* do ser que a fundamenta, isto é, o *ser social*.

## O trabalho desumanizado

Uma das teses centrais do materialismo-histórico é que a classe dominante de cada modo

de produção possui seu método particular de extrair o excedente econômico dos produtores diretos. No capitalismo, a origem desta apropriação se dá pela escassez de capital em relação à força de trabalho, o que, naturalmente, desvaloriza o indivíduo que trabalha e faz com que este submeta-se à exploração. Esta é uma ilustração rudimentar, mas explicativa. O resultado disso, dirá Marx, é que “a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens” (2004, p. 80).

Esta desvalorização do mundo dos homens a qual Marx se refere gera um segundo problema, não menos importante: a desvalorização do *trabalho humano*. Já afirmamos que o trabalho livre e consciente representa o salto ontológico entre o ser natural e o ser social, de modo que expressa a superioridade do homem e, portanto, sua dignidade. No capitalismo, porém, este trabalho configura-se como uma mercadoria – o trabalho é considerado abstratamente como uma coisa (MARX, 2004). Isto é, a estrutura econômica do modo de produção capitalista transformou o homem em uma engrenagem da produção e reprodução da atividade capitalista, a ponto de concebê-lo como uma das mercadorias produzidas por ele.

Neste sentido, a constatação de Martha Nussbaum (2004, p. 276). é que, realmente, seria questionável o fato de que “as empresas ofereçam condições de trabalho degradantes para que maximizem seus benefícios”. Amartya Sen (2009), por sua vez, fala em *trabalho digno* como uma exigência da justiça. Também poderíamos falar em *trabalho decente* como antônimo de *trabalho precário*, conforme a Organização Internacional do Trabalho (OIT). O problema, no entanto, é que ainda assim o *trabalho humano* não é considerado como *fundamento primário* da dignidade. Isto é, a estrutura capitalista concebe o trabalho como uma atividade produtiva compatível com sua racionalidade econômica, seja em condições físicas degradantes ou nem tanto.

O trabalho humano, desta forma, é desumanizado. Não apenas porque a economia “conhece o trabalhador apenas como animal de trabalho, como uma besta reduzida às mais estritas necessidades corporais”, como afirmou Marx (2004, p. 32). Mas, principalmente, porque o trabalho é uma obrigação para o indivíduo que precisa sobreviver. Em contraposição à *autonomia*

e *dignidade* do trabalho humano está a garantia da *existência material* (GORZ, 1997). O trabalho como capacidade humana, essencialmente livre e criativa, transforma-se no trabalho alienado pelo Capital: para o *ser humano* este trabalho configura-se como um meio para a *manutenção da vida* e não para a *realização da humanidade*.

### O ser humano como meio

Na seção anterior afirmou-se que a vida do *ser humano*, no capitalismo, é submetida à “mercantilização da força de trabalho”, isto é, a situação em que os trabalhadores que não possuem os meios de produção se veem obrigados a vender sua força de trabalho em troca de sua subsistência (CALLINICOS, 2006; COHEN, 1986; RAVENTÓS, 2012). Também foi sugerido que isso não apenas fere a dignidade humana, mas inviabiliza sua exigência – visto que as capacidades humanas são encaradas como meras mercadorias que possuem determinado valor de uso. Neste momento, o objetivo é demonstrar como o capitalismo transforma a humanidade do ser humano em valor de troca, de modo que este transforma-se em um meio para a realização de necessidades alienadas.

Dirá Marx que o homem não pode ser escravizado e esta constatação está plenamente de acordo com o que afirma Kant - que atuar livremente é atuar autonomamente. E se Kant diz que o homem deve ser tratado “sempre como um fim e nunca apenas como um meio”, Marx, sem dúvida, não negaria. Tanto que o próprio autor considera necessário elaborar “o imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (MARX, 2008, p. 154). O capitalismo, por outro lado, assume a proposição que o homem “tal como todo cavalo tem de receber o suficiente para poder trabalhar” (MARX, 2004, p. 30) A questão, portanto, é que as capacidades humanas são instrumentalizadas e reduzidas, assim, ao estreito horizonte do formalismo jurídico. Nussbaum (2004), ao argumentar em defesa do *enfoque das capacidades*, justifica que as capacidades humanas “não são instrumentais para uma vida com dignidade humana: são formas de fazer efetiva uma vida com dignidade humana” (NUSSBAUM, 2004, p. 169). Esta argumentação parece apropriada, pois demons-

tra a racionalidade limitada de um liberalismo que, histórica e inevitavelmente, produziu efeitos contrários aos seus objetivos (GORZ, 1997). Neste sentido, uma concepção politicamente exigente não se justifica, apenas, pelo fato de que o ser humano é um fim em si mesmo, mas pelo fato de que o ser humano como *ser social, consciente, universal e histórico* possui nas suas *capacidades essencialmente humanas* o fundamento de sua dignidade.

### Considerações Finais

Propusemos nesse trabalho uma reflexão crítica sobre o núcleo normativo da ideia de “dignidade” - com especial destaque para aquilo que denominamos uma “concepção exigente” da dignidade humana. Essa concepção se diferencia das formulações tradicionais especialmente porque considera o *ser humano* como um ser cuja particularidade deriva de um conjunto indivisível de capacidades e necessidades. Fundamental para a referida abordagem é a ideia de que, por um lado, a particularidade humana (sua dignidade) reside na potencial riqueza de possibilidades imanentes ao gênero e que, por outro, essas possibilidades são merecedoras de serem fomentadas. Não se trata, portanto, de conferir (ou dar) dignidade a um indivíduo, mas sim de respeitar um estatuto que é seu “por natureza”. Considera-se, desse modo, a fundamentação ontológica da dignidade humana como critério objetivo de avaliação moral dos arranjos sociais. É por meio dessa fundamentação, a título de exemplo, que se pode julgar o modo capitalista de produção por depreciar a dignidade do indivíduo humano - transformando-a em um valor de troca (ou, o que dá no mesmo, transformando o *valor humano* em um preço).

Significa, portanto, que sob as circunstâncias capitalistas, quando o consumo assume a centralidade da condução da vida cotidiana, o resultado é a elevação do “ter” sobre o “ser”: a desvalorização do sentido humano da vida e a consolidação da reificação entre as relações sociais. Isso porque o modo capitalista de produção, conforme as leis de sua base material, faz com que o ser social renuncie sua determinação essencial e com isso negue a sua dignidade humana. O fato de que o homem não tenha oportunidades de desenvolver o seu ser

(suas capacidades, em outras palavras), não é, digamos, um acidente de percurso. Pelo contrário, a não manifestação plenamente humana do ser social é uma exigência da manutenção do sistema. Não por acaso, a sociedade civil reproduz essa tendência asfixiante da economia capitalista, de modo que, nas suas relações pessoais, o homem perpetua a negação de sua natureza humana.

Dessas constatações desdobram-se algumas questões éticas (mas também epistemológicas), dentre as quais o estabelecimento da dignidade humana como um *referencial universal* capaz de suprasumir distintas formas de diferença (para utilizar um termo caro ao pós-modernismo). Essa universalização deve-se ressaltar, quando fundada objetivamente na gênese ontológica do ser social impede que seus princípios reproduzam a exigência moral do homem fundado pelo capitalismo, isto é, o homem individualista e possessivo. Por fim, à guisa de sugestão para novas reflexões, podemos afirmar que essa concepção exigente de dignidade humana reivindica uma postura ativa das instituições sociais (do Estado em particular) no sentido de configurar politicamente um ambiente propício para sua promoção.

### Referências bibliográficas

- AQUINO, Tomas. **Suma de Teologia**. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: 2001.
- CALLINICOS, Alex. Igualdad y capitalismo. **BORON, AA; AMADEO, J.; GONZÁLEZ (Comps.) La teoría marxista hoy**. Buenos Aires: CLACSO, 2006.
- COHEN, Gerald A. **La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa**. Siglo XXI: 1986.
- GORZ, André. **Metamorfosis del Trabajo**. Editorial Sistema, 1997.
- HELLER, Agnes. **Historia y vida cotidiana**. Editorial Grijalbo, Barcelona, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Teoría de los sentimientos**. Editora Coyoacán, México, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Para mudar a vida: felicidade, liberdade e democracia**. Editora Braziliense, 1982.
- HÖFFE, Otfried. **O que é justiça?**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- HONNETH, Axel. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 9, n. 3, p. 345-368, 2009.
- LESSA, Sergio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, 1979.
- MÁRKUS, György. **Marxismo y antropología**. Grijalbo, 1974.
- MARX, Karl. **Para a Questão Judaica**. Expressão Popular, 2009.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Boitempo Editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Boitempo Editorial, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**. Boitempo, 2002.
- \_\_\_\_\_. **A teoria da alienação em Marx**. Boitempo, 2002b.
- NUSSBAUM, Martha. **Sin fines de lucro Por qué la democracia necesita de las humanidades**, Katz Editores, 2010
- \_\_\_\_\_. **Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto**. Katz Editores, Buenos Aires, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano**. Editora Paidós, Buenos Aires, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión**, Editora Paidós, 2007, Buenos Aires, 2004.
- RAVENTÓS, DANIEL. **Monográfico sobre la Renta Básica**. Sin Permiso, 2012.
- SANDEL, Michael. **O que é fazer a coisa certa**. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2011.
- SEN, Amartya. **The idea of justice**. Penguin Books, 2009.
- SENSEN, Oliver. **Kant on human dignity**. Vol. 166. Walter de Gruyter, 2011.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofía y circunstancias**. Madrid: Anthropos, 1997.