

DIMENSÃO ANTROPOLÍTICA E ANTROPOÉTICA DO DIREITO: DIGNIDADE HUMANA, FRATERNIDADE E SOLIDARIEDADE ECOLÓGICA

ANTHROPOLITICAL AND ANTHROPOETICAL DIMENSIONS OF THE
LAW: HUMAN DIGNITY, FRATERNITY AND ECOLOGICAL SOLIDARITY

Lenice Silveira Moreira de Moura¹

RESUMO

Discute-se o Princípio da Dignidade Humana em sua multidimensionalidade, o que implica no reconhecimento jurídico-constitucional da Dignidade Planetária, como uma concepção ampliada da Dignidade Humana. Tal compreensão insere o sentido da unidualidade homem/natureza, pois, se o homem abrir os olhos para o harmonioso ritmo do universo e coexistir pacificamente com todas as formas de vida, será assegurada a função do fio com que é tecida a existência. Neste contexto, a dignidade humana, como princípio norteador do Direito e da Política deve dar conta do dever do homem e do planeta, pois as ameaças da arma termonuclear e da degradação dos ecossistemas tornam-se uma questão política maior, implicada na dimensão antropolítica e antropoética da dignidade humana.

Palavras-chave: Dignidade Humana. Dignidade Planetária. Complexidade. Antropoética. Multidimensionalidade Humana.

ABSTRACT

The article discusses and questions the Principle of Human Dignity in its multidimensionality, which implies the legal-constitutional recognition of the Planetary Dignity as an expanded concept of Human Dignity. Such understanding inserts the meaning of uni-duality man/nature, considering that the function of the thread that sews existence is assured only if mankind open one's eyes to the harmonious rhythm of the universe and peacefully coexist with all forms of life. In this context, human dignity, as a guiding principle of law and politics, should take care of what is to become of mankind and the planet, as the threats of thermonuclear weapon and ecosystem degradation become a bigger political issue, implicated in the anthropolitical and anthropoetical dimensions of human dignity.

Key words: Human Dignity. Planetary Dignity. Complexity. Anthropoetical. Human Multidimensionality.

¹ Doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2008), Mestrado em Integração Latino - Americana pela Universidade Federal de Santa Maria - Área de concentração Direito (2002) e graduação em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria (1995).. Advogada. Professora do UNI-RN e da Universidade Estácio de Sá-RN. CV: <<http://lattes.cnpq.br/5731826761804965>>.

DIMENSÃO ANTROPOLÍTICA E ANTROPOÉTICA DO DIREITO: DIGNIDADE HUMANA, FRATERNIDADE E SOLIDARIEDADE ECOLÓGICA

Há uma relação intrínseca entre liberdade, igualdade e fraternidade na ontologia e na fenomenologia do Direito enquanto instrumento para a realização da dignidade humana. Cada um desses valores humanísticos corresponde às dimensões individual, social e antropolítica da condição humana.

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

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

A geopolítica do planeta seria, não centrada nos interesses das nações, mas descentrada e subordinada aos imperativos comunitários; ela estabelecerá, não zonas de influência estratégicas e econômicas, mas

vínculos cooperativos entre zonas. Ela só poderia se impor fazendo convergir caminhos de aproximação múltiplos. [...]. Haveria necessidade de uma cidadania planetária, de uma consciência cívica planetária, de uma opinião intelectual e científica planetária, de uma opinião política planetária. Não estamos sequer no começo disso. No entanto, essas são as preliminares para uma política planetária, que ao mesmo tempo é uma condição para a formação dessas opiniões e tomadas de consciência (MORIN, 2005b, p. 117).

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

A essência do que seja antropolítica retiramos da obra *Introdução à política do homem*, na qual Morin (1980) enfatiza as duas raízes simultâneas que a constituem: o amor e a ciência, conectados pela consciência comunitária, ou consciência fraterna. Para o autor, na compreensão dessa nova política, seria necessário unir a concepção freudiana da alma humana, da psique, com a compreensão das condições materiais do homem *faber* de Marx, pois “faltaria a Freud, o *homo faber*; a Marx, a *psique*. Estes dois núcleos do homem ainda esperam reunir-se, a fim de que se possa estruturar uma política não mutilada no nascedouro” (MORIN, 1980, p. 28).

A ciência política, portanto, é insuficiente para a realização da política do

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

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

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

o qual expressa verdadeiro processo de negação da dignidade humana.

Percebe-se a consciência cada vez mais clara da escassez de amor nas sociedades realizadas, a miséria mental nas sociedades ricas, as deficiências psicológicas nas sociedades prósperas. Existe miséria humana que não diminui com o decréscimo da miséria material, mas se agrava na abundância e lazer. Dois pólos, portanto: no pólo do terceiro mundo, o subdesenvolvimento técnico-econômico; no pólo extremo-ocidental, o subdesenvolvimento da alma e do espírito a revelar profundo, radical subdesenvolvimento do ser. Se relacionarmos os dois pólos, será todo o campo da política planetária a exigir reformulação em função de uma política do desenvolvimento. Antes de tentar examinar o mal próprio da civilização ocidental, em si mesmo, vejamos o que apresenta ela de universal: a carência afetiva e psíquica, variável em cada civilização, mas presente em toda civilização. É no mundo rico, desaparecidas as deficiências materiais, que nos aparecem os cancros e as pústulas do corpo, quando nos esforçamos por enxergar as pústulas e os cancros da alma, as cáries e as carências do ser humano. Hoje, em nova perspectiva, mas sempre a mesma, surge a grande miséria moral [mental, afetiva] que perpassa toda história. [...]. A única solução, e não basta anunciá-la com palavras, nos reconduz ao problema central; a única solução, não resposta a essa questão, é o amor, a participação comunitária (MORIN, 1980, p. 57-58).

A miséria humana não diminui com o decréscimo da miséria material, como sublinha o autor: persistem a miséria moral, a carência afetiva e psíquica. O desenvolvimento do espírito humano seria o contraponto para a superação da miséria material das sociedades. Os

esforços contra as misérias materiais surtiriam resultados, não fossem as misérias da alma a obstruir o verdadeiro desenvolvimento humano. Para Morin (2005), a “antropolítica geral”, que insere também a “antropoética”, significa conceber, “a um só tempo, a política do mundo pobre e a política da pobreza humana do mundo rico” (MORIN, 1980, p. 119).

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

A busca pela realização da Dignidade Humana, que se constitui no epicentro da ordem jurídica, no princípio e no fim do próprio direito, tem como propósito, em última análise, a realização da felicidade. Felicidade, não da concepção “egocêntrica que busca somente o bem-estar próprio sem se importar com os outros; ela deve ser buscada com a consciência de que sua estabilidade só é alcançada por meio da coexistência e cooperação entre a vida do indivíduo e a comunidade” (IKEDA, 2000, p. 170).

Em síntese, o projeto antropolítico e antropoético consiste em extrair, de cada sistema em crise, a verdadeira seiva, propiciando sua confluência. Essa seiva poderia ser constituída, segundo Morin (1980) pela energia antropolítica revolucionária de Marx; pela determinação de aprofundamento do homem, propiciando a compreensão da alma humana, conforme proposto por Freud; pelo incomensurável impulso amoroso que brota do cristianismo; pela busca aplicada e transformante do real proporcionada pela ciência e pela tensão poética e arrebatadora do

ser humano proposta pelo movimento do pós-surrealismo. Somente então a política do homem poderia – segundo as palavras que Marx acreditou aplicar-se aos comunistas – “representar o interesse geral do movimento”, isto é, conter as verdades e as virtudes do homem em desenvolvimento.

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

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

De acordo com o princípio dialógico, os fenômenos aparentemente opostos não são apenas antagônicos, mas complementares. O coração humano funciona de acordo com a sístole e a diástole. O próprio universo está em constante expansão e contração, pulsando como um coração. O Direito é promotor da justiça e da injustiça, da dignidade e da indignidade [...]. O Direito insere em si o seu contrário, o antidireito. “Mesmo numa decisão considerada justa à luz do sistema

jurídico, quando uma parte é considerada integralmente vencedora da demanda judicial, há injustiça para a parte contrária” (FAGÚNDEZ, 2004, p. 317). As forças opostas atuam conjuntamente em todos os fenômenos.

A relação dialógica e de complementaridade entre os opostos, decorrente de tal princípio, encontra-se na base do método da complexidade. Ao ponderar sobre tal questão, Morin propõe um método que ultrapasse as alternativas provenientes da grande disjunção, notadamente espírito/matéria, dependência/autonomia, determinismo/liberdade, homem/natureza/cosmos e que obedece à demanda de Heráclito: “juntem aquilo que concorda e aquilo que discorda, aquilo que está em harmonia e aquilo que está em desacordo. Porque a concórdia e discórdia formam o tecido do *complexus*” (apud MORIN, 1998, p. 136).

O princípio dialógico, sistematizado por Morin, decorre do amadurecimento das reflexões do autor sobre a complexidade dos fenômenos. Nos seis volumes da obra *O Método*, na qual Morin sistematiza o pensamento complexo, há a compreensão dialógica dos opostos, que percebe não só o antagonismo dos contrários, oriundo do pensamento dialético, mas a complementaridade que permite o diálogo entre os opostos.

A origem do pensamento dialético encontra-se nas reflexões de Heráclito de Éfeso (540-480 a.C., aproximadamente), o pensador dialético mais radical da Grécia antiga. Nos fragmentos deixados por Heráclito, há a constatação de que tudo existe em constante mudança e que o conflito é o pai de todas as coisas. Vida ou morte, sono ou vigília, juventude

ou velhice são realidades que se transformam umas nas outras. O fragmento n. 91, em especial, tornou-se famoso: nele se lê que um homem não toma banho duas vezes no mesmo rio. Por quê? Porque da segunda vez não será o mesmo homem e nem estará se banhando no mesmo rio (ambos terão mudado) (KONDER, 2000).

Os gregos consideraram essa concepção de Heráclito muito abstrata, e chamaram-no de filósofo obscuro. Havia certa perplexidade em relação ao problema do movimento e da mudança. O que é que explicava a transformação dos seres, que eles deixassem de ser aquilo que eram e passassem a ser algo que antes não eram? Heráclito respondia a essa pergunta de maneira muito perturbadora, negando a existência de qualquer estabilidade no ser. Os gregos preferiram a resposta de Parmênides, um outro pensador grego da mesma época. Para Parmênides, a essência profunda do ser era imutável e o movimento (a mudança) era um fenômeno superficial. Essa compreensão epistemológica – que podemos chamar de metafísica – prevaleceu sobre a dialética de Heráclito (KONDER, 2000).

O pensamento complexo, sistematizado por Edgar Morin, resgata, aprofunda e aperfeiçoa a percepção dialética do real na busca da compreensão dialógica dos fenômenos, indo de encontro às verdades absolutas da ciência, ao ponderar que não há apenas o branco e o preto, o criminoso e o ser humano correto, mas que todos os seres são puro-impuros, *sapiens-demens*, complexos; impossível, portanto, de serem compreendidos mediante códigos binários. Assim, os princípios que regem a complexidade dos fenômenos são

multipolares e transdimensionais. As forças antagônicas não se excluem. Ao contrário, complementam-se. Uma força tem a capacidade de se transformar na outra permanentemente. Somente é compreensível a injustiça de uma decisão em face de uma outra que se revela justa. A compreensão da dignidade humana e planetária parte de sua negação, a indignidade!

Se é assim, é possível perceber a dignidade humana em sua dimensão antropolítica e antro-poética com o olhar multifocal proporcionado pelo uso simultâneo das lentes do cristianismo, que nos habilita a vivenciar o amor; do pensamento freudiano, que nos proporciona a compreensão da alma; do marxismo, que nos nutre de força revolucionária; da arte, que nos confere uma percepção sensível do universo; e da ciência, que nos capacita para a ação transformadora do mundo. Enquanto não formos capazes de sentir, pensar e agir segundo tal percepção complexa que reúne forças antagônicas, mas, sobretudo, dialógicas e complementares, permaneceremos presos à compreensão unidimensional do mundo e de nós mesmos, a qual tem gerado, cada vez mais, a obscuridade na compreensão da dignidade humana.

A percepção antropolítica do Princípio constitucional da Dignidade Humana extrai, simultaneamente, duas raízes: o amor e a ciência. Considera-se que a antropolítica deve ser científica, embora não possa reduzir-se à ciência. Segundo a antropologia complexa, o homem não se define apenas pela técnica e pela razão, mas também pelo imaginário e pela afetividade, habitando a terra não apenas prosaicamente, mas poeticamente.

Nesse aspecto, a visão surrealista é insuficiente para compreender a dinâmica da vida humana. No entanto, Morin (1980) propõe uma compreensão pós-surrealista da antropolítica, pois esta deve ser entendida como prosa (desenvolvimento econômico a serviço do desenvolvimento humano) e poesia (desenvolvimento da alma). O surrealismo não compreendeu a relação entre ciência e poesia; entre ciência e arte, pois a ciência também possui uma raiz antropológica. Assim, a antropolítica deve contemplar o progresso do homem poético (alma) como indutor do progresso do homem prosador (faber), preconizando uma política de desenvolvimento humano integral em harmonia com a natureza, isto é, uma política planetária.

Cumprе salientar que o desenvolvimento humano ora preconizado não seria apenas o desenvolvimento da individualidade, mas o da dialógica das relações indivíduo-sociedade-espécie, o que geraria o desenvolvimento da dimensão comunitária (social ou intersubjetiva) da dignidade humana.

Até aqui, debatemos sobre o sentido da antropolítica, falta-nos compreender o significado do aspecto antro-poético da dignidade humana, o qual também insere a ideia de política como ação para o desenvolvimento pleno do homem e do bem comum, ou seja, como possibilidade de concretização da fraternidade e da solidariedade ecológica. Segundo Morin, há uma “missão antro-poética-política do milênio, que se constitui em realizar a unidade planetária na diversidade” (2005a, p. 65).

A antro-poética se constitui na compreensão de uma ética para a espécie humana, visando interligar a ética do

universal à ética do singular. A antropoética funda-se na antropologia complexa, reconhecendo o sujeito humano na sua unidualidade egocêntrica/altruísta. O pensamento complexo, nesse contexto, busca compreender a fonte original da fraternidade, conduzindo para uma ética da responsabilidade e da solidariedade. Essa perspectiva ética só é possível em face do reconhecimento da dialógica egocêntrica/altruísta do indivíduo-sujeito, na busca do fortalecimento da parte subdesenvolvida, geradora do altruísmo.

A compreensão da ética complexa traz consigo um duplo olhar, informado pelo princípio da exclusão e pelo princípio da inclusão. O princípio da exclusão decorre de nosso programa egocêntrico, que garante a identidade do indivíduo. Já o princípio da inclusão é fundado em nosso programa altruísta, que inscreve o eu na relação com o outro. A antropoética propugna uma relação, não de oposição entre esses programas, mas de complementaridade entre indivíduo e sociedade, na perspectiva de que o outro é a extensão do eu, na medida em que com ele me identifico e me reconheço enquanto espécie.

Na linguagem de Clarice Lispector: “Quando estivesse mais pronta, passaria de si para os outros, o seu caminho era os outros. Quando pudesse sentir plenamente o outro estaria a salvo e pensaria: eis o meu porto de chegada. Mas antes precisava tocar em si própria, antes precisava tocar no mundo” (LISPECTOR, 1998, p. 28).

Há, dessa forma, o reconhecimento da condição humana no mundo, o que nos coloca diante de nossa identidade terrena, religando-nos à natureza e ao cosmos.

Ao tratar da dimensão ético-política da dignidade humana, é relevante refletir sobre as contradições éticas emergentes de tal compreensão. Para ilustrar essa circunstância paradoxal, trago os relatos de dois acórdãos que bem ilustram essa questão.

Resumidamente, as duas decisões tiveram como foco deliberar sobre a liberdade do réu que praticou o crime de tráfico internacional de órgãos de pessoas vivas para a comercialização internacional. Em um dos acórdãos, a decisão manteve a prisão preventiva dos réus, não obstante ter sido ultrapassado o prazo máximo do cárcere provisório, em face da gravidade do delito e da flagrante violação da dignidade da pessoa humana, tanto individualmente considerada, em relação às suas vítimas, quanto coletivamente considerada, no aspecto do desrespeito à condição humana como espécie (HC 2179/PE, 2a Turma do Tribunal Regional da 5a Região, julgado em 14.06.2005, publicado no DJ 30.06.2005, p. 603, n. 124).

No outro acórdão (HC 2130/PB, 1a Turma do Tribunal Regional da 5a Região, julgado em 28/04/2005, publicado no DJ 10.08.2005, p. 1007, n. 153), prevaleceu o argumento da preservação da liberdade do réu, em respeito à sua dignidade, em sua dimensão individual, que estaria sendo violada pelo descumprimento dos requisitos temporais da prisão, isto é, o excesso de prazo do cárcere provisório, o que ensejou a soltura do preso enquanto não houvesse decisão judicial condenatória transitada em julgado.

Casos como esses revelam, além da contradição ética, a profunda negação da dignidade nas relações que se estabelecem na sociedade contemporânea. Ocorre que

o respeito à dignidade implica no reconhecimento de que “a vida, a personalidade e a felicidade do indivíduo jamais serão usadas como ‘meios’, sejam quais forem os propósitos, pois elas são, na verdade, fins essenciais” (IKEDA, 2000, p. 200).

Os referidos casos revelam a possibilidade de haver antagonismo entre a ética para o indivíduo e a ética para a comunidade. Segundo Morin (2005a), pode ocorrer a impossibilidade de harmonizar completamente o bem individual e o bem coletivo, a impossibilidade de agregar um interesse coletivo a partir dos interesses individuais, assim como de definir uma felicidade coletiva a partir do conjunto de felicidades individuais. Ademais, faz-se presente a permanente contradição entre a ética condenatória da lei e a ética da misericórdia ou do perdão, emergente da magnificência.

Enfim, há um conflito inerente e muito profundo no seio da finalidade ética, pois a realidade humana comporta três instâncias: indivíduo, sociedade, espécie; a finalidade ética é, então, trinitária. Assim, necessitamos de um dever egocêntrico para viver, pelo qual cada um é para si mesmo centro de referência e de preferência. Temos um dever genocêntrico pelo qual os nossos — genitores, prole, família, clã — constituem o centro de referência e de preferência. Temos um dever socio-cêntrico pelo qual nossa sociedade se impõe como centro de referência e de preferência. [...] Há incerteza e contradição ética na prática científica. [...] Hiroshima revelou que os poderes benéficos das descobertas científicas podiam ser acompanhados de poderes terríveis. A aliança cada vez mais estreita entre ciências e tecnologia produziu a “tecnociência”, cujo desenvolvimento descontrolado, ligado ao da economia, levou à degradação da biosfera e ameaça à humanidade. [...] O progresso da biologia molecular, da genética e da medicina

fizeram surgir os problemas de bioética que revelam novos antagonismos entre imperativos e novas contradições éticas (MORIN, 2005a, p. 49-51).

Observa-se que a dimensão antropolítica e antropeútica enseja a necessidade da vivência de uma ética planetária, capaz de fazer emergir do homem a compreensão de que ele é um habitante do planeta, devendo pensar não apenas sob o ponto de vista individual, familiar, de gênero, ou estatal, mas na perspectiva planetária.

A história humana hoje exhibe uma realidade planetária como algo concreto, pois o destino global do planeta está em interconexão com os destinos das nações e os destinos individuais da cidadania planetária. Tal concepção “deve despertar, nos habitantes da Terra, a consciência de pertencimento a ‘um só povo’, apesar das diferenças de costumes, de cultura, de história, de língua, de raça etc.” (IKEDA, 2000, p.194).

Assim, o termo “planetarização” deve ser entendido como uma relação complexa entre o global e as particularidades locais que aí se acham englobadas, pois os componentes da globalidade são elementos e circunstâncias de um movimento recursivo no qual cada um é, ao mesmo tempo, causa e efeito, produtor e produto (MORIN, 2005a).

Um outro aspecto importante da antropolítica e da antropeútica como dimensão fraterna da dignidade humana é a consolidação do Direito à Paz, pois “a paz é o alicerce da humanidade. Se eclodir uma guerra, e, pior ainda, se for uma hecatombe nuclear, a dignidade do ser humano será instantaneamente destruída” (IKEDA, 2000, p.190). Ocorre

que a era das armas nucleares coloca o mundo sob permanente ameaça. Por mais que sejam proclamados os direitos humanos, tudo poderá acabar instantaneamente em ruínas. Nesse contexto, o direito à existência digna é o mais fundamental dos direitos do homem, devendo constituir-se no epicentro da antropolítica. Para Ikeda (2000, p. 194), “o simples fato de uma nação possuir artefatos nucleares constitui-se em um ‘mal absoluto’ e o seu uso caracteriza o maior dos crimes contra a humanidade”.

A barbárie produzida pela humanidade, tal como demonstrada nos acórdãos que julgaram os indivíduos humanos capazes de arrancar órgãos de seus semelhantes para obtenção de lucros no mercado internacional, revela a “pré-história do espírito humano” (MORIN, 2005b) e a necessidade da verdadeira “hominização” e da busca de um “novo nascimento para a humanidade”, que seja capaz de realizar a dimensão fraterna da convivência da espécie. “Não te maravilhes de ter dito: necessário-vos é nascer de novo” (Jo 3:6).

A dimensão antropolítica, ora defendida, insere a ideia de uma ética planetária, constituindo-se em caráter multidimensional, em uma perspectiva antropológica da política. Como consequência dessa consciência global, o que estava na periferia das preocupações políticas – como os problemas do sentido da vida, do desenvolvimento, da vida e da morte dos indivíduos, da vida e da morte da espécie – tende a ocupar o lugar central. Urge, assim, conceber uma política do homem no mundo, que implique na responsabilidade planetária, pois o desenvolvimento dos seres humanos, em sentido pleno, deve

constituir-se no propósito da política do homem no mundo.

É importante compreender a solidariedade ecológica como um aspecto da dimensão antropolítica da dignidade humana. Podemos fazer reflexões sobre essa questão a partir da leitura de um fragmento da literatura de Clarice Lispector, extraído do conto “As águas do mar”:

Aí está ele, o mar, a mais ininteligível das existências não humanas. E aqui está a mulher, de pé na praia, o mais ininteligível dos seres vivos. Como o ser humano fez um dia uma pergunta sobre si mesmo, tornou-se o mais ininteligível dos seres vivos. Ele e o mar.

Só poderia haver um encontro de seus mistérios se um se entregasse ao outro: a entrega de dois mundos incognoscíveis feita com a confiança com que se entregariam duas compreensões [...]

[...] E de repente ela se deixa cobrir pela primeira onda. O sal, o iodo, tudo líquido, deixam-na por uns instantes cega, toda escorrendo – espantada de pé, fertilizada (LISPECTOR, 2004, p. 48).

O fragmento desse belo texto fala do encontro entre dois mundos, misteriosos e incompreendidos reciprocamente, os quais clamam pelo mergulho da entrega. O homem e a natureza. Realidades interdependentes, mas separadas artificialmente pela incompreensão e pela ilusão da autonomia e da supremacia do homem. A mensagem fundamental revelada é que precisamos nos deixar fertilizar pela natureza. A solidariedade ecológica poderia ser compreendida pelo acoplamento desses dois mundos, pois o homem e a natureza

se constituem uma unidade múltipla. Eis o princípio da unicidade homem/natureza. Tal princípio sustenta a inseparabilidade entre dignidade humana e dignidade planetária, nos conduzindo a uma percepção da solidariedade ecológica.

A percepção da questão ecológica ora mencionada transcende o intuito preservacionista dos movimentos de proteção ao meio ambiente existentes em todo o mundo. Observamos a emergência de uma nova epistemologia do sujeito, que enseja a solidariedade ecológica e a ultrapassagem dos ideários antropocêntricos.

Testemunhamos o nascimento de uma verdadeira “ecosofia”, que traz a percepção do humano como um ser com capacidade de navegar dentro si mesmo, conceber a sociedade como um conjunto, vislumbrando a possibilidade de atuar no movimento ambientalista em uma perspectiva de maior dimensão, que não se preocupa, exclusivamente, com a política ambiental, mas sobretudo com o compromisso com o planeta, *locus* de permanente transmutação e produção de vida.

Dessa forma, a relação do homem com a natureza deixa de ser dicotômica e se distancia dos contornos da dominação. Os humanos e a natureza somos um e carecemos do reconhecimento da dignidade em sua plenitude, não de maneira dual, mas integral. Quanto a essa questão, Morin e Kern fazem a seguinte reflexão:

Dominar a natureza? O homem é ainda incapaz de controlar sua própria natureza, cuja loucura o impele a dominar a natureza perdendo o domínio de si mesmo. Dominar o mundo? Mas ele é apenas um micróbio no gigantesco e enigmático cosmos. Dominar a vida? Mas mesmo se pudesse um dia fabricar uma bactéria, seria como copista

que reproduz uma organização que jamais foi capaz de imaginar. E acaso ele saberia criar uma andorinha, um búfalo, uma otária, uma orquídea? O homem pode massacrar bactérias aos milhares, mas isso não impede que bactérias se multipliquem. Pode aniquilar vírus, mas está desarmado diante de vírus novos que zombam dele, que se transformam, se renovam [...] (MORIN; KERN, 2005b, p. 167).

O mais importante nessa reflexão é que ela contribui para a redução do antropocentrismo, ensejando a possibilidade de conceber a vida em sociedade de modo a contemplar os elementos não propriamente humanos, mas inseparáveis da condição humana, quais sejam, o planeta Terra e os seres que nele habitam. Assim, a luta pela convivência harmônica com o meio ambiente subsume-se no interior de uma missão antropolítica, ética e jurídica de todos os cidadãos.

Atualmente, o paradigma ecológico começa a ser enraizado numa nova percepção da realidade que vai além do arcabouço científico, em direção à construção de uma consciência da unidade de toda a vida e da interdependência de suas múltiplas manifestações e de seus ciclos de mudança e transformação. Em última análise, essa profunda consciência ecológica é consciência espiritual. Quando o conceito de espírito humano é entendido como o modo de consciência em que o indivíduo se sente ligado ao cosmos como um todo, fica claro que a percepção ecológica é espiritual em sua essência mais profunda, e então não é surpreendente o fato de que a nova concepção da realidade esteja em harmonia com as concepções das tradições espirituais.

Para Daisaku Ikeda, há uma inter-relação entre o espírito dos seres humanos e seu ambiente natural, social e cultural, o que conduz à constatação de que o tecido da vida não consiste unicamente de fenômenos físicos e, sim, contém elementos espirituais e emocionais. Quando as mudanças no meio ambiente parecem representar ameaça à existência humana, não se deve esquecer que a causa do mal está, muitas vezes, dentro dos próprios homens. Aqueles que se permitiram ser escravos da ambição, da ignorância, do egoísmo, estão dilapidando o solo, provocando o descompasso das estações, perturbando os movimentos normais das marés, destruindo gradualmente a base da vida no nosso planeta. A existência subjetiva e o meio ambiente objetivo se fundem numa entidade, que toma forma quando se torna manifesta a força vital existente no cosmos. É impensável que essas duas existências se dividam. A formação de uma vida humana como existência subjetiva é idêntica à da formação do ambiente da vida, da mesma forma que não podem ser separados do mundo em que vivem os animais e as plantas, desde o nascimento até a morte (IKEDA, 2003).

Com o intuito de enfatizar a inseparabilidade da existência subjetiva do homem, com a existência objetiva do meio natural, Ikeda diz, poeticamente, que “quando os olhos, os ouvidos e os outros órgãos dos sentidos entram em confusão, ocorrem desastres naturais e quando o espírito do homem perde a firmeza, a Terra treme” (IKEDA, 2003, p. 43).

Os ensinamentos orientais demonstram a interdependência entre o homem e o meio natural em que vive. Para Daisaku Ikeda:

É indiscutível a verdade de que o ambiente objetivo responde à força vital do homem e é por ela transformado. Todos os seres vivos possuem a força da vida que cria a realidade ambiente e, naturalmente, os reflete. [...]. Se não há corpo, não há sombra. Se não existe existência subjetiva, não há ambiente objetivo. Se a força da vida no interior de um ser vivente deixa o corpo, o seu reflexo também se dissipa. Animais e homens têm sua própria, específica sombra. O ambiente de cada ente vivo difere de acordo com o estado de existência de cada um, o que reflete a inseparabilidade do homem e da natureza (IKEDA, 2003, p. 42).

De acordo com tal perspectiva, a unidade da existência subjetiva e do meio ambiente conduz, naturalmente, à ideia de que a força vital do ser humano pode afetar outros entes e mesmo a humanidade como um todo. Além disso, as mentes dos homens se fundem numa só e exercem contínua influência, tanto física como espiritual, sobre outras criaturas e sobre toda a natureza. O ser humano, conforme princípio hologramático, representa a síntese dos elementos do cosmos. Como consequência dessa concepção integral, todos os seres estão interligados, interpenetram-se.

Conforme a sabedoria oriental, a proteção da dignidade humana somente tornar-se-á possível em harmonia com o ritmo do universo, pois “a paz e a felicidade da humanidade não passarão de castelos construídos na areia, se não são fundados no respeito pela vida, não só do ser humano como, também, de todos os outros seres, pois toda a existência no universo integra um grande e unificado sistema” (IKEDA, 2003, p. 36).

O Princípio Constitucional de Proteção da Dignidade da Pessoa Humana deve ser compreendido, pois, de forma integrada com o Princípio Constitucional de Proteção do Meio Ambiente, porque não há dignidade se não houver condições dignas de vida na Terra para todos os seres que nela habitam.

No pensamento grego antigo, o homem e a natureza eram compreendidos como de caráter homogêneo, sendo o homem parte integral da natureza. Os gregos se referiam à natureza como *physis* ou o cosmo. Consideravam-na uma entidade viva, justamente como os animais o são. Na perspectiva de um conflito entre os dois “entes”, tornava-se necessário o estabelecimento de nova harmonia ou forma de coexistência pacífica. A natureza, os homens e os animais eram concebidos como seres viventes, cujas mentes estariam em constante interação. Essa compreensão da Grécia antiga, longe de poder ser considerada como parte de um ideário de um passado longínquo, encontra-se hoje ainda viva em imensas populações do planeta, como demonstram as concepções de viver expressas pelas culturas indígenas.

Por outro lado, segundo a fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, “estamos lançados em uma natureza e a natureza não aparece fora de nós, nos objetos sem história, ela é visível no centro da subjetividade” (2006, p. 463).

Assim como a natureza penetra até no centro de minha vida pessoal e entrelaça-se a ela, os comportamentos também descem na natureza e depositam-se nela sob a forma de um

mundo cultural. Não tenho apenas um mundo físico, não vivo somente no ambiente da terra, do ar e da água, tenho em torno de mim estradas, plantações, povoados, ruas, igrejas, utensílios, uma sineta, uma colher, um cachimbo. Cada um desses objetos traz implicitamente a marca da ação humana à qual ele serve. [...]. Penso no cogito cartesiano, quero terminar este trabalho, sinto em minha mão o frescor do papel, através da janela percebo as árvores da avenida. A cada momento minha vida precipita-se em coisas transcendentes, ela se passa inteira no exterior (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 493).

Nessa passagem, Merleau-Ponty descreve a interação profunda entre homem/natureza, entre a subjetividade e o mundo exterior, ao reconhecer que o fluxo da natureza encontra-se no centro da subjetividade. Desse modo, a percepção fenomenológica de tal relação se passa no âmbito da experiência vivida, considerando que o referido filósofo concebe que a existência humana só se realiza em conexão com o mundo. Pode-se inferir tal perspectiva nas palavras do próprio autor, para quem: “Somos no mundo, e não somente estamos no mundo... O homem é só um laço de relações, apenas as relações contam para o homem” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 611-612).

No mesmo sentido, o biólogo Francisco Varela argumenta que o mundo natural não é separado de nós. O mundo não é um objeto do qual o homem possua em seu íntimo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todas percepções explícitas. “O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que só é projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele

mesmo projeta” (VARELA, 2003, p. 433). Assim, a dissociação entre mente/corpo; consciência/experiência; homem/natureza é o resultado de um condicionamento mental, produto de um paradigma cultural fragmentador, degenerativo, o qual pode ser rompido para tornar-se um modelo epistemológico de regeneração, em prol da compreensão da unicidade cósmica.

Para Morin, é preciso o despertar de uma consciência regenerativa para que seja restaurado o laço que une o homem e a natureza.

Tudo o que vive deve se regenerar permanentemente: o Sol, o ser vivo, a biosfera, a sociedade, a cultura, o amor. Esse é frequentemente nosso infortúnio, é também nossa graça e nosso privilégio. Tudo o que é precioso na Terra é frágil e raro. É assim igualmente com nossa consciência (MORIN; KERN, 2005b, p. 64).

Outra forma de exemplificar o nosso destino comum é considerar a concepção da “teia da vida” (CAPRA, 1996): há uma força unificadora por meio da qual toda a vida é integrada numa grande totalidade. Existe, na ordem universal, um misterioso laço que une os seres humanos aos pássaros, aos insetos, ao Sol, à Lua e às estrelas. Todos os seres vivos estão conectados uns aos outros.

Para o mestre budista Ikeda, “o que chamamos de ser humano é produzido e mantido pela harmonia e a unidade de diversas forças, entre as quais a da gravidade no universo, a corrente de energia fornecida pelo sol e o somatológico fio que trama toda a natureza como num tecido” (IKEDA, 2003, p. 38).

A complexidade da vida e da relação homem/natureza segue um caminho de uniduidade, complementar e interdependente, que permite múltiplas entradas e identidades. “Em cada elemento humano há uma representação do Universo. E em todas as partículas elementares, em infinita dança, encontra-se a expressão do equilíbrio da vida” (CHARDIN, 1970, p. 23).

Estamos todos, compreendamos ou não, diante da interação permanente de todas as coisas em face da inexistência de elementos isolados. Matéria e energia interagem em todos os campos na dinâmica da vida, em relação dialógica. Com a superação do paradigma cartesiano-newtoniano, desponta uma “nova racionalidade”. E uma “holoepistemologia encontra-se em franca gestação, integrando e indo além da epistemologia cartesiana e da concepção dialética clássica” (CREMA, 1989, p. 15).

Edgar Morin nos chama à responsabilidade quanto ao cuidado de nossa “comunidade de destino”, como consequência do desenvolvimento de uma consciência planetária:

Ao mesmo tempo, a descoberta da comunidade de destino homem/natureza dá responsabilidade telúrica ao homem. Sendo assim, é preciso abandonar radicalmente o projeto conquistador formulado por Descartes, Buffon, Marx. Não mais dominar a Terra, mas cuidar da terra doente, habitá-la, arrumá-la, cultivá-la. [...]. Sair da idade de ferro planetária, salvar a humanidade, co-pilotar a biosfera, civilizar a terra são quatro termos ligados em anel recursivo, cada um sendo necessário aos outros três. A despeito da incapacidade de contextualizar os problemas, a despeito das percepções fragmentadas, concretiza-se o sentimento de que há uma

entidade planetária a qual pertencemos, de que há problemas propriamente mundiais, os quais nos trazem à emergência de uma consciência planetária (MORIN, 2005a, p. 178).

Por outro lado, o homem, constituído como uma organização viva, necessita da energia exterior para se regenerar e da informação externa para sobreviver. Considerando a auto-eco-organização de todos os sistemas vivos, é de se constatar que a condição de existência humana opera uma religação vital com o seu meio ambiente. Assim, os humanos, como os seres mais complexos, organizam a sua autonomia a partir das suas dependências em relação às suas culturas e sociedades; quanto mais as sociedades são complexas, mais elas se organizam a partir de múltiplas dependências em relação à biosfera.

Tal reflexão nos conduz ao princípio da unicidade ou unidade. Reconhecer a unidade significa repensar o modelo epistemológico alicerçado na divisão entre o homem e o meio ambiente; o homem e a natureza. Ocorre que, no nível mais profundo do ser, percebe-se a mesma essência de tudo o que existe no universo. Entretanto, tal concepção contrasta com o paradigma ocidental dominante, o qual nos conduz a pensar que somos indivíduos separados, dotados de autonomia, em relação dualista com a natureza.

A relação entre o ser humano e o seu ambiente natural e simbólico é explicada no budismo pela unicidade do sujeito e do ambiente, o que significa dizer que o homem e seu ambiente, embora constituam duas expressões da realidade, formam uma unidade indivisível ou unidual. O sujeito constitui-se na

autonomia da vida humana, e o ambiente é onde ela se realiza. O homem é capaz de exercer uma ação a favor ou contra o meio ambiente, criando ou destruindo a natureza. O ambiente natural a que se refere esse princípio abrange todos os ambientes e circunstâncias que cercam os indivíduos, assim como o ambiente natural que sustenta a existência dos homens e todas as formas de ambientes que propiciam a evolução global da vida humana em seus aspectos físicos e espirituais.

Nessa concepção, o indivíduo, que é também uma entidade global, não é algo pequeno e fechado, pois pode ser considerado como uma existência aberta para os outros e para as coisas do universo. Precisamos, em face disso, nos esforçar para que chegue uma época em que as pessoas possam dizer: “Aqui é a terra natal do meu coração”, em qualquer lugar do mundo (IKEDA; ATHAYDE, 2000, p. 146).

Por outro lado, segundo princípio hologramático, não somente a parte está no todo, mas o todo está inscrito nas partes. O ser humano, numa visão de holograma, é a síntese de tudo. Numa visão de integridade, todos os seres estão interligados, interpenetram-se.

Como consequência de tal relação hologramática e unidual, Danah Zohar, na obra *O ser quântico*, afirma que:

Tudo o que cada um de nós faz afeta todos os demais, direta e fisicamente. Sou guardiã de meu irmão porque meu irmão é parte de mim, assim como minha mão é parte do meu corpo. Se machuco minha mão, meu corpo inteiro sente a dor. Ao ferir minha consciência — ocupando-a com pensamentos maliciosos, egoístas ou maldosos — estou ferindo todo o ‘campo’ não localmente conectado da consciência. Cada um de nós, em

virtude do nosso relacionamento integral com os outros, com a natureza e com o mundo dos valores, tem a capacidade de beatificar ou manchar as águas da eternidade. Portanto, cada um de nós carrega como resultado de nossa natureza quântica uma tremenda responsabilidade moral. Eu sou responsável pelo mundo porque, nas palavras de Krishnamurti, 'eu sou o mundo'. Ou na expressão de Jung: 'Se as coisas vão mal no mundo, isso é porque algo vai mal com o indivíduo, porque vai mal comigo. Portanto, se sou uma pessoa sensata, vou me endireitar primeiro' (ZOHAR, 1990, p. 206).

Essa reflexão sobre a natureza quântica do ser humano nos conduz à responsabilidade de proteção da dignidade planetária, tal como uma dimensão ampliada, não antropocêntrica, da dignidade humana. Cada um de nós, em virtude do nosso relacionamento integral com a natureza, tem o compromisso, como cidadão, de proteção da dignidade humana, que implica no dever de cuidar de nossa "Terra-Pátria", na feliz expressão de Morin (2005b).

O reconhecimento jurídico-constitucional do Princípio da Dignidade Planetária, como uma concepção ampliada do Princípio da Dignidade Humana, emerge da compreensão do profundo sentido da unidualidade homem/natureza, pois, se o homem abrir os olhos para o harmonioso ritmo do universo e coexistir pacificamente com todas as formas de vida, será assegurada a função do fio com que é tecida a existência. Caminhar-se-á para a criação de um novo universo no qual a humanidade será repleta de amor, confiança e compaixão. Tal transformação da mente humana proporcionará à natureza a possibilidade de continuar realizando a sua tarefa

criativa. O ritmo harmonioso da unidade cósmica, em interação com seres humanos conscientes de que compõem uma só vida, proporcionará a unidade da existência subjetiva e o meio ambiente objetivo, na busca da regeneração de uma relação pacífica e em cooperação com o universo.

Se, entretanto, os seres humanos permanecerem aprisionados à concepção individualista, antropocêntrica, egoísta e fragmentada; separados da natureza que os integra; na ilusão que alimenta o ódio e toda a barbárie que conduz à destruição e ao subdesenvolvimento dos espíritos, conseqüentemente, os outros seres vivos serão destruídos e a própria natureza sucumbirá, pois será rompido o laço da vida que mantém o equilíbrio do cosmos.

Segundo a física indiana Vandana Shiva (2003), a diversidade é a característica da natureza e a base da estabilidade ecológica e social, de sorte que a destruição da biodiversidade e dos ecossistemas implica na ameaça da continuidade da vida humana na Terra. Há duas causas principais para a destruição em larga escala da biodiversidade: 1) A destruição do *habitat* devido a megaprojetos com financiamento internacional, como a construção de represas, rodovias e atividades de mineração em regiões florestais ricas em diversidade biológica. 2) A tendência tecnológica e econômica de substituir a diversidade pela homogeneidade na silvicultura, na agricultura, na pesca e na criação de animais. A revolução verde na agricultura, a revolução branca nos laticínios, a azul na pesca são revoluções baseadas na substituição deliberada da diversidade biológica pela uniformidade biológica e monoculturas.

Ocorre que a erosão da biodiversidade dá início a uma reação em cadeia. O desaparecimento de uma espécie pode ensejar a extinção de inúmeras outras com as quais está inter-relacionada por meio de redes e cadeias alimentares em relação às quais a humanidade é totalmente ignorante. A crise da biodiversidade ameaça os sistemas de sustentação da vida no planeta.

No diálogo sobre direitos humanos no século XXI, estabelecido entre o mestre Daysaku Ikeda e o grande defensor dos direitos humanos Austregésilo de Athayde, há uma passagem na qual é celebrada a dignidade e a magnificência de vivermos nesta Terra, de forma a integrá-la à compreensão de dignidade humana. Considero que a beleza deste fragmento do diálogo sintetiza o “espírito” da presente reflexão:

Os astronautas que observaram a Terra lá do espaço sideral comentam que ficaram emocionados pela sua beleza quase misteriosa. Entre os incontáveis astros, eles viram um sentido muito especial na Terra que deu origem à vida e à raça humana. **Pelo sentimento de reverência à dignidade contida no universo, eles conseguiram captar o “algo religioso” existente no espaço. Devemos sentir e nos conscientizarmos da magnificência de viver nesta Terra, o oásis de vida que flutua no vasto universo.** O foco dos direitos humanos de terceira geração concentra-se na realização da perfeição humana e na vitória da felicidade. Para essa busca é preciso elevar o nosso pensamento ao nível global da Terra transcendendo as fronteiras de Estados soberanos. Quando observamos, dessa amplitude, a correnteza da ideologia dos direitos humanos haverá de se expandir da Terra para o Universo no século XXI. **Creio também que a emoção sentida pelos astronautas foi um reflexo da dignidade que permeia o**

macrocosmo. Por meio da luta pelos direitos humanos, a humanidade haverá de entender que a dignidade do macrocosmo e aquela contida na vida humana formam uma coisa só, um único corpo que irradia o “algo religioso e universal” (Grifo nosso) (IKEDA; ATHAYDE, 2000, p. 207-208).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria da Conceição de. **Complexidade e cosmologias da tradição**. Belém: EDUEPA; UFRN/PPGCS, 2001.

_____. Borboletas, homens e rãs. **Revista Margem**, São Paulo, n. 15, p. 41-56, junho, 2002a.

CAPRA, Frijof. **O tao da física: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental**. Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cultrix, 1995.

_____. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. Trad. Newton Roberval Eichebarg. São Paulo: Cultrix, 1996.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O fenômeno humano**. Trad. León Bourbon e José Terra. Porto-Portugal: Tavares Martins, 1970.

CHOPRA, Deepak. **As sete leis espirituais do sucesso**. Trad. Vera Caputo. São Paulo: Best Seller, 1994.

CREMA, Roberto. **Introdução à visão holística: breve relato de viagem do velho ao novo paradigma**. São Paulo: Summus, 1989.

FAGUNDES, Paulo Roney Ávila. **Direito e Taoísmo**. São Paulo: LTR, 2004.

IKEDA, Daisaku. **Vida: Um enigma, uma jóia preciosa**. Trad. Limeira Tejo. Rio de Janeiro: Record, 2003.

_____; DE ATHAYDE, Austregésilo. **Direitos Humanos no Século XXI**. Trad. Masato Ninomiya. Rio de Janeiro: Record, 2000.

_____; HENDERSON, Hazel. **Cidadania Planetária**. Trad. Mitiyo Santiago Murayama. São Paulo: Brasil Seiko, 2005.

JOÃO, Português. In: **Bíblia de Estudo Pentecostal**. Trad. João Ferreira de Almeida. Recife: CPAD. 1995, p. 1575. Bíblia. N. T.

SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da Dignidade: Ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

KONDER, Leandro. **O que é dialética?** São Paulo: Brasiliense, 2000.

LISPECTOR, Clarice. **Felicidade Clandestina**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. **Um sopro de vida**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

_____. **Água Viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

_____. **Aprendendo a Viver - Imagens**. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

MATURANA, H. & VARELA, F. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano**. Trad. Vera Caputo. Campinas: Editorial Psi, 1994.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MORIN, Edgar. **Introdução à Política do homem e argumentos políticos**. Trad. Celso de Sylos. São Paulo: Forense, 1980.

_____. **Inteligência da complexidade**. Trad. Nurimar Maria Falcini. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1998.

_____. **Ciência com consciência**. Trad. Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003a.

_____. **O método 5. A humanidade da humanidade**. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2003b.

_____. **Educar na era planetária**. Trad. Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Cortez, 2004b.

_____. **O Método 6. Ética**. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005a.

_____; KERN, Anne Brigitte. **Terra – pátria**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: Sulina, 2005b.

MOURA, Lenice Silveira Moreira de. **SOBRE A DIGNIDADE HUMANA: Prelúdio para uma abertura das ciências jurídicas**. 2008, 208f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais-Universidade Federal do Rio

Grande do Norte. Natal/RN. 2008. Orientadora: Profa. Dra. Maria da Conceição Xavier de Almeida.

PESSÔA, Daniel Alves. **A tessitura da dignidade humana e os direitos humanos**. João Pessoa, 2004.

ROSNAY, Joël de. **O macroscópio**: para uma visão global. Trad. Maria Adozinda Soares. São Paulo: Estratégias Criativas, 1997.

SANTOS, Boaventura de Souza. Notas sobre a História Jurídico-Social de Pasárgada. In: Joaquim Falcão e Cláudio Souto (org). **Sociologia e Direito - Leituras básicas da Sociologia Jurídica**. São Paulo: Pioneira, 1980, p. 109-17.

_____. **A gramática do tempo**: Para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SARLET, Ingo Wolfgang. As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da Dignidade: Ensaio de Filosofia do Direito e Direito Constitucional**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 153-184.

SEELMAN, Kurt. Pessoa e dignidade da pessoa humana na filosofia de Hegel. Trad. Rita Dostal Zanini. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da Dignidade: Ensaio de Filosofia do Direito e Direito Constitucional**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005, p. 45-59.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**. Perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, José Afonso da. A dignidade da pessoa humana como valor supremo da democracia. **Revista de Direito Administrativo**, v. 212, 1998, p. 125-145.

ZOHAR, Danah. **O ser quântico**. Trad. Maria Antônia Van Acker. São Paulo: Best Seller, 199